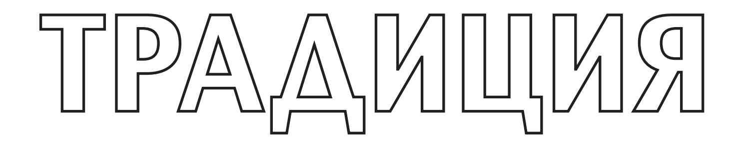
ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ им. М. В. ЛОМОНОСОВА



# ТРАДИЦИЯ

Материалы семинаров
по проблемам религиоведения и традиционализма

ВЫПУСК 2

Евразийское Движение
Москва
2011

ББК 87.2
Т 65

*Печатается по решению кафедры
Социологии международных отношений
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова*



Т 65 **Традиция**: Материалы семинаров по проблемам религиоведения и традиционализма (вып. 2) / [Под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская]. — М.: Евразийское Движение, 2011. — 412 с., ил.

ISBN 978-5-903459-08-7

Сборник составлен на основе материалов семинара «Традиция» Центра Консервативных Исследований при социологическом факультете МГУ им. М. В. Ломоносова, проходивших в течение весеннего семестра 2011 года и посвященных проблемам социологии религии, процессу десекуляризации, семантическим сдвигам в рамках традиционных и современных обществ и т. д. В остальных разделах представлены тексты по философии традиционализма, труды и портреты ее классиков и работы авторов нового поколения, относящихся к этому направлению.

**ББК 87.2**

ISBN 978-5-903459-08-7

# СОДЕРЖАНИЕ

**Семинар № 4**

***Евгений Головин: поэзия, алхимия, мифомания***



**Раздел 2. Классика традиционализма**



**Раздел 3. Горизонты неотрадиционализма**

# ОТ СЕМИНАРОВ К РЕГУЛЯРНОМУ ЖУРНАЛУ
## (вступительное слово)

Данный выпуск альманаха «Традиция» представляет собой преимущественно сборник материалов, аккумулированных в ходе серии специальных семинаров Центра Консервативных Исследований при Социологическом факультете МГУ. Это обзоры, статьи и тезисы, освещающие соответствующие темы: сакральная лингвистика и палеосоциология, эсхатология и формы исторического самосознания, соотношение теологии и политики, Традиция и традиционализм, миссия великих традиционалистов нашего времени (на примере Евгения Всеволодовича Головина).

В семинарах принимали участие видные традиционалисты (Г. Джемаль, С. Жигалкин, А. Эскин, М. Яхимчик и т. д.), академические ученые (А. Муравьёв, Т. Агеева и т. д.), а также новое поколение исследователей, заинтересованных широким спектром обсуждавшихся на семинарах проблем. Следует отметить международный характер семинаров, участниками которых были представители разных стран — Израиля, Дании, Польши и т. д.

В т о р о й   р а з д е л альманаха посвящен классикам традиционализма: Р. Генону, Ю. Эволе, М. Элиаде и их идеям. Хотя знакомство российских читателей с трудами традиционалистов в целом можно считать состоявшимся, многие моменты, сопряженные с интерпретацией и акцептацией их воззрений, требуют тщательного осмысления и нюансированного разбора.

Т р е т и й   р а з д е л включает в себя тексты новой волны российских традиционалистов — как осмысляющих и развивающих классические линии традиционалистской философии, так и открывающие новые авангардные горизонты и перспективы. В этом разделе мы поместили тексты, не претендующие на когерентность и доктринальность, а тем более на научность или догматику, — они носят (по форме) поэтический и авангардистский характер. Нам важно было представить спектр наиболее вдохновенных и подчас весьма риско-

ванных интуиций, дать свободу традиционалистски модерированному имажинэру свежей генерации российских философов и поэтов, чье становление проходило в стране, где уже имелись русскоязычные переводы «Кризиса современного мира», «Царства количества», «Герметической традиции», «Метафизики пола», «Языческого империализма» или «Тайн Соборов». Мы осознаем, что это эксперимент, но если мы не будем идти на определенный риск, то подвергнемся иной опасности: превратить традиционализм в сухую и ригидную схоластику, как это, увы, произошло в Западной Европе.

В дальнейшем мы надеемся, что наш альманах заживет своей собственной жизнью, станет выходить регулярно — как минимум раз в полугодие и независимо от серии семинаров ЦИК. Стоит уточнить: наша инициатива является совершенно открытой для всех участников: как со стороны академической науки, в первую очередь философии, социологии, религиоведения, культурологии, так и со стороны религиозных институтов и школ мысли, а также для всех творческих, поэтических и авангардных мыслителей, подчас не укладывающихся ни в какие строгие рамки. Нас интересует всё, что связано с Традицией. Но знаем ли мы на самом деле, что это такое?

*Директор Центра Консервативных Исследований,*
*д. пол. н. А. Г. Дугин*

# Раздел 1

# Материалы семинара «Традиция» (весенний семестр 2011 года)

## Семинар № 1

## *Ностратическая лингвистика: в поисках примордиальных структур*

Герман Вирт, палеосоциология и ностратическая лингвистика: в поисках примордиальных структур

Теории «дальнего родства» в современной компаративистике

Достижения и перспективы изучения дальнего родства языков: советская лингвистическая школа прежде и теперь

Пролегомены к «теории бореального кода»

# ОБЗОР

2 марта 2011 года Центр Консервативных Исследований и Кафедра социологии международных отношений МГУ провели семинар на тему «Палеосоциология и ностратическая лингвистика».

Основной доклад под заглавием «Герман Вирт, палеосоциология и ностратическая лингвистика: в поисках примордиальных структур» представил профессор *А. Г. Дугин*.

## Герман Вирт, проблема праязыка, гиперборейская теория, к евразийской палеосоциологии (доклад А. Г. Дугина)

Прежде всего Александр Дугин сообщил о выходе сборника «Четвертая политическая теория»[1] и книги «Геополитика»[2], а затем перешел собственно к теме своего доклада. Есть некое постоянное занятие пытливого человеческого ума: искать праязык. Поиск праязыка так же древен, как и само человеческое общество. Его искали все, и существовало множество гипотез относительно того, каким мог бы быть примордиальный всеязык. Например, в Средневековье существовала этимологически ничем не подкрепленная версия, что всеязыком, первым из языков, является еврейский. Были попытки выстроить условный язык. Каббала, на основании особых процедур с древнееврейским языком, пыталась восстановить такой примордиальный набор концептов, совокупность полисемических синкрет, которая отвечала бы за различные смысловые комбинации. При всей произвольности этих толкований процедура каббалистического анализа, по мнению профессора Дугина, чрезвычайно интересна — не с точки зрения лингвистики и филологии, а с точки зрения работы человеческого сознания, которое объединяет определенные вещи исходя из ассоциативных рядов. На этом же построены некоторые процедуры системы миманса в санскрите и другие аналогичные модели в реконструкции языков. Некоторые ученые и традиционалисты в

---

[1] Четвертая Политическая Теория. Вып. I. М., 2011.

[2] *Дугин А. Г.* Геополитика. М.: Акад. проект, 2011.

поисках языка пытались высказать гипотезы о том, каким же мог быть этот язык. *Агриппа Неттесгеймский* предлагал «язык лунного света», состоящий из сигилл, т. е. печатей, которые соответствуют примордиальным идеограммам. Это любопытная, но совершенно фантастическая конструкция. Интересна также идея *Джона Ди* о реконструкции «языка ангелов». Либо «ангел западного окна», описанный в романе *Густава Майринка*[1]*, открыл ему на эвокационных сеансах основы этого ангельского языка, либо Сэмюэль Лиддел Мазерс*[2] *его придумал, назвав «енохианским языком» (профессор Дугин считает, что, скорее всего, придумал вместе с сестрой Бергсона*, Мойной, которая была его женой). Так с эпохи Средневековья существовали искусственные языки, претендующие на универсализм, на статус праязыка.

Были стремления реконструировать этот праязык и на уровне рунологических исследований. Первую реконструкцию такого рода осуществил *Гвидо фон Лист*, затем этим занимались *Филипп Штауф*, *Йорг Ланц фон Либенфельс* и другие лунатические фигуры австро-германской оккультно-декадентской культуры. *Раймунд Луллий* пытался реконструировать кибернетический праязык и создал первую кибернетическую женщину, механически отвечавшую на вопросы с помощью вращающихся внутри нее колес. Согласно преданию, *Альберт Великий* создал аппарат искусственного языка в виде куклы, и *Фома Аквинский* разбил ей голову палкой, поскольку не сумел ее переспорить. Таким образом, история протоязыка — это история постоянных исследований человека.

Любопытно, что попытки найти протоязык стали предприниматься в XIX в. и серьезными филологами, такими как *Бопп, Тромбетти* и *Бодуэн де Куртенэ*, который сформулировал теорию фонем, развитую затем *Р. Якобсоном* и *Н. Трубецким*. В значительной степени Бодуэн де Куртенэ тоже искал базовые полисемические синкреты, и, кстати, в поисках их, или в поисках их опровержения (с разных точек зрения), он и пришел к понятию фонемы, которое играет важнейшую роль в структуралистской лингвистике. В XX в. попытки ре-

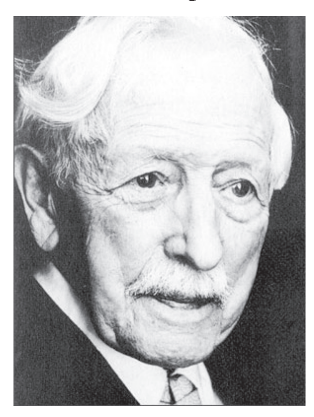
---

[1] *Майринк Г.* Ангел Западного окна. М., 1988.

[2] Сэмюэль Лиддел Мазерс (Samuel Liddell MacGregor Mathers) (1854—1918) — известный английский оккультист, основатель Ордена «Golden Dawn».

конструировать древний праязык получили уже новое направление в виде ностратической теории *Иллич-Свитыча, Сергея Анатольевича Старостина* (главы Московской школы компаративистики), которые придали этим исследованиям систематизированный характер.

Труды профессора голландского происхождения *Германа Вирта*, работавшего в 1920—30-е гг. и проводившего свои исследования в основном в Германии, вписываются в этот проект, но Вирт занимает здесь особое место. Его реконструкции не относятся к восторженно-энтузиастическому оккультизму ранних исследователей рун. Он был дипломированным специалистом, профессором, занимался фольклорными сюжетами в голландских песнях, о которых и была написана его первая диссертация, где он вскрывал определенные постоянно повторяющиеся паттерны, связанные с идеограммами, обнаруживаемыми в узорах и наличниках домов (в основном поселений голландских фризов). Этот анализ идеографического ряда с постоянно повторяющимися звуковыми сочетаниями навел его на мысль о существовании некоего праязыка. Вирт никогда не был признан своими коллегами ни сумасшедшим, ни оккультистом, но его идеи так и не получили серьезной научной апробации. Таким образом, с одной стороны, Вирт находится на стыке направления, которое потом вылилось в ностратику, и это чисто научное течение в современной лингвистике, и, с другой стороны, того, что постоянно воспроизводилось в попытках реконструкции протоязыка.



*Герман Вирт*

Далее профессор Дугин переходит к теме праязыка в Традиции. Во-первых, отмечает автор доклада, само существование праязыка имеет религиозное обоснование. С точки зрения религии, праязык должен быть просто потому, что существует реально присутствующее сверхвременное существо — Бог. Соответственно, есть измерение, которое остается синхронным в процессе мировой диахронии. Следовательно, можно сказать, что есть промежуточная, предшествующая бытию, сосуществующая с бытием и последующая бытию инстанция, которая ответственна за первоформулировки из-

начального языка. Иными словами, язык является одновременно и историческим феноменом, каким мы его знаем, и явлением метаисторическим. В Библии это описано в сюжете о Вавилонском смешении языков, и здесь важно, что до этого смешения существовал единый язык. Но не только *до*. Гипотеза синхронности языка, существования его в перманентном контексте, в христианстве проявляется и в эсхатологической перспективе — через нисхождение языков пламени на апостолов в день Святой Троицы, когда реконструируется этот примордиальный довавилонский язык, только в преображенном виде. И то, когда апостолы заговорили на языках всех присутствующих в тот момент в Иерусалиме, обратившись к каждому на его наречии, восстановило единство в лоне Церкви. Как оно могло быть восстановлено? Как метафизически возможна глоссолалия? Она возможна, отвечает Александр Дугин, за счет наличия в мире *сверхвременного измерения*. Поэтому реальный довавилонский язык, или праязык, с точки зрения христианского мировоззрения, должен быть абсолютным онтологическим фактом. Другое дело, как к нему пробиться. Он был утрачен — и это принципиально, — сокрыт после строительства Вавилонской башни, и был явлен апостолам в Пятидесятницу.

В Коране утверждается, что существовал примордиальный язык, который назывался «сирийским языком». Следует обратить внимание на то, что это не реальный сирийский язык, а примордиальный язык, «язык ангелов» или «язык муравьев» у *Сухраварди*. Поэтому в любой традиции мы должны иметь дело с абсолютной убежденностью в том, что праязык существует, но с очень приблизительным, гипотетическим знанием о том, каков он.

Затем профессор Дугин обращается к тому, что привнесла в изучение праязыка структурная лингвистика. Конечно, изначально структурная лингвистика *Фердинанда де Соссюра* и его последователей, Пражского лингвистического кружка, исходила из современных представлений о языке, и ученые выделяли в нем лишь относительно постоянные модели. Здесь принципиально разделение языка и речи: язык не состоит из совокупности речей, но предшествует речи; язык, не будучи речью, несет ее в себе самом потенциально, как невидимая структура, предопределяющая то, что на ней будет проявленным образом основано. В понимании структуралистской лингвистики язык являет собой подобие платоновской парадиг-

мы, т. е. то, из чего возникает всё, переходя в проявление, но что само остается за проявлением. За пределом речи.

Иными словами, лобовая речь о языке невозможна; о языке можно говорить только на определенном *метаязыке*, т. к. язык — это то, что предшествует речи и содержится в ней косвенно, через свои закономерности, семантические, логические структуры и т. д. Это вскрытие структурной лингвистики может быть применено к гораздо более широкой сфере. Сам Соссюр применял это к одному языку: есть язык, его структура и его дискурсивные возможности. Язык как таковой вечен и неизменен относительно конкретного языка в ограниченных исторических условиях, а на значительных исторических этапах он может меняться. Поэтому классический структурализм в лингвистике, при всей его авангардности, имеет достаточно ограниченную сферу приложения. Но можно применить принцип уже не структурной лингвистики, а структурализма как обобщенного представления о существовании структуры, выходя на поверхность которой — из парадигмы в синтагму, из потенциального в актуальное — порождаются веера всевозможных дискурсов, подчас взаимоотрицающих, но построенных на базе одной и той же парадигмы.

Еще можно применить этот структурный подход к *языкам*, а не к языку, как у Соссюра. Здесь возникает идея: праязык может быть обоснован структуралистски, через применение к сравнительной лингвистике соссюровского принципа. Эта лингвистика, с одной стороны, граничит с оккультизмом, с другой — с религиозностью, что для современной позитивной науки неприемлемо, но это остается теоретически открытой возможностью. Рассмотреть исторические языки (les langues) можно как «дискурсы» какой-то обобщающей структуры. И конечно, эта более общая структура не будет языком в полном смысле, как не будет она и метаязыком (т. е. соссюровским техническим аппаратом для изучения языка). Это структура языков, которая по определению должна быть общей для разных языков, единой и постоянной.

Второй взгляд на проблему праязыка может быть основан на *Гуссерле,* на феноменологическом подходе, где существует предложение рассмотрения ноэтических структур. Когда мы подходим к операциям логоса (здесь возможен математический язык, о чем говорил *Витгенштейн*; логос действует в рамках аристотелевской

лингвистики и логики) на уровне формирования ноэм, на уровне ноэзиса, происходит очень интересный, ускользающий от классических логических конструкций процесс ноэтического мышления, предшествующего дианойе. И если дианойя, попадая в поле нашего сознания, требует дискурсивного языка с четкой грамматикой и логическими моделями (треугольник *Фреге*, описывающий баланс между значением, знаком и смыслом), то на уровне ноэтическом происходят гораздо более сложные и базовые феномены. Не является ли структура ноэтического процесса неким гносеологическим дублем структуры праязыка. Не является ли путь к исследованию праязыка возможностью интроспекции, феноменологической редукции и исследования того, что сам Гуссерль называет «жизненным миром»? Если мы поймем структуру «жизненного мира», мы не поймем язык (т. к. он — дианойя, то, что надстроено), ведь как раз дианоэтические операции и разделяют языки на нечто аналогичное праязыку. Первичную кодовую таблицу «жизненного мира», таким образом, можно попытаться соотнести с «праязыком».

Наконец, можно применить юнгианскую модель. Как настаивал сам *Юнг,* следуя за *Бастианом*, чьи идеи об «элементарных мыслях» (Elementärgedanken) он развивал, можно предположить, что существует *общая структура коллективного бессознательного*. Юнг считал, что она едина, и различные этносы и культуры аффектируют лишь ее конкретные воплощения, выступая как языки в отношении праязыка.

Сблизив всё это между собой, мы получаем следующую цепочку: праязык — структура — ноэтический процесс, или интенциональный акт — коллективное бессознательное, и дальше, как блестяще предположил *Жильбер Дюран*, исследование языка мифа через риторику как проявление бессознательных элементов. В данном случае через цепь «праязык — ноэтический процесс — бессознательное — миф» мы получаем новую методологию для изучения праязыка, поскольку там, где у нас нет конкретных лингвистических материалов, мы можем искать обобщенные структуры. Где мы не уверены, как происходит формирование какой-то части речи, флексии, агглютинативной части, т. е. где не хватает знания о структуре, мы можем обратиться к ноэтическому акту, к коллективному бессознательному и мифу. Мы можем, таким образом, запустить многомерную герме-

невтическую процедуру для того, чтобы понять, что такое праязык. И если с лингвистической точки зрения это сложно сделать, т. к. мы заведомо находимся в слишком узкой сфере для понимания общего, то, прибегая к компаративному заимствованию элементов из разных дисциплин, теоретически мы можем пробиться к праязыку.

Далее профессор Дугин отмечает важный момент, а именно: *что* заставляет нас искать праязык? Можно подойти к этому вопросу социологически и получить следующий ответ — стремление человека к интеграции, к цельности. Человек не хочет быть фрагментом, предопределенной частью какой-то матрицы, где он всегда будет частным от частного в ряду каких-то частных вещей. У человека изначально есть воля к интеграции, воля к холосу, к тому, что Традиция называет «совершенным человеком» (у Генона), или «космическим человеком». И эта воля к полноте, к тому, чтобы самому столкнуться со своими собственными корнями в их голограмме, в их матрице, не есть просто свойство человеческой любознательности, но одна из движущих сил человека как такового. Большинство людей, конечно, довольствуются своим периферийным положением в отношении всего. Но есть некая особая, редкая эксклюзивная воля человека двигаться *в другом* направлении: не от периферии на еще более дальнюю периферию, на которую обычно идут широким строем, а, наоборот, повернув против течения, совершив *поворот к собственным истокам*.

Поиск праязыка — явление, чрезвычайно релевантное с точки зрения социологии; *этот поиск описывает то, как человек относится к самому себе*. И стремление ко всеязыку очень специфично для человека как самосознающего начала. Он не может осознавать себя не через структуры праязыка. К этому тяготеют и философия, и теология, и, в значительной степени, гуманитарные науки. Поэтому поиск праязыка является не периферийным направлением культурных, религиозных и научных исследований, а *сутью*: что бы мы ни делали, мы ищем праязык, т. к. в нем есть прасмыслы, праопределения, первичные топики и структуры. В этом отношении Герман Вирт может быть рассмотрен как фигура *социологически* чрезвычайно релевантная. Он искал корни в структуре, в праязыке, в ноэтическом процессе, в бессознательном, в мифе. И он не делал между этими сферами строгих различий, привлекая по необходимости всё.

Следующая проблема, которую рассматривает профессор Дугин, это гиперборейская гипотеза Германа Вирта, которую, считает автор доклада, важно было бы рассматривать с разных сторон, но именно с социологической точки зрения это самый совершенный памятник праязыка (для лингвистов же в нем слишком много гипотетичности и натяжек). В своих работах Вирт концентрирует все формы восстановления единства. Это уникальная перспектива по воссозданию *мировоззренческого холизма*. Может быть, она в значительной степени ложна, но сопоставима с такими грандиозными культурными явлениями, как каббала и миманса. В этом смысле, но только с использованием современных лингвистических данных, археологических раскопок и знаний о культурных особенностях различных обществ, это приобретает особый характер. Поэтому, никоим образом не настаивая на научности Германа Вирта, Александр Дугин предлагает открыть направление *социологического прочтения* этого автора. Он настолько интересен, что, несмотря на огромное количество погрешностей, с которыми мы сталкиваемся на протяжении всей работы, он представляет собой уникальное и содержательное явление.

Вирт исходит из книг *Бала Ганадхара Тилака* «Арктическая прародина в Ведах»[1] и «Орион»[2]. На основании этих двух книг Вирт и строит свою теорию. Прочитав «Орион», мы увидим очень рациональную модель. Тилак, прекрасный знаток индусской культуры, сам индус и один из лидеров антианглийского сопротивления (считавшийся альтернативной фигурой *Ганди*), утверждает следующее: ведические гимны, обряды, ритуалы и данные индусской астрологии приобретают свой смысл — практический, символический и ассоциативный, — только если в их основе будет другая климатическая зона, а не современный Индостан. То есть восхождение звезд, сдвиги созвездий, длительность ритуалов при подготовке тех или иных обрядовых церемоний — всё это, по Тилаку, причем очень убедительно, не могло быть запечатлено в корпусе «Вед» на широтах Индостана. Если, считает Тилак, мы поверим «Ведам» в том отношении, что

---

[1] *Тилак Бал Ганадхар*. Арктическая прародина в Ведах. М.: Фаир-Пресс, 2001.

[2] *Tilak B. G.* The Orion, or Researches into the Antiquity of the Vedas. Bombay, 1893.

древнейшее пребывание первых кочевых Ариев находилось на севере, в стране Джамбудвипа, «Яблочной земле», то всё встанет на свои места. Для того чтобы восстановить специфическую конструкцию индусской астрологии, астрономии и обрядового комплекса, необходимо лишь предположить, что «Веды» были изначально составлены в циркумполярной зоне, соответственно, выше Северного полярного круга, где нагляден не суточный цикл, а годовой. Тогда все обрядовые и ритуальные закономерности, несоответствия разных редакций мифов, легенды, носящие квазиисторический характер (как «Махабхарата»), — всё это приобретает абсолютно логичный характер.

Г. Вирт берет данное утверждение за основу. Он говорит, что если это соответствует действительности, то, может быть, существование в циркумполярной зоне, а точнее, годовой цикл и связанные с ним естественные явления в этой зоне, являются *ключом* к расшифровке всех индусский мифов. Вирт применяет это к широкому кругу феноменов, символов, знаков, мифов, схем и получает достоверный, научный и строго верифицируемый результат. Действительно, некоторые ритуальные операции, которые должны предшествовать восхождению солнца, занимают, если их осуществлять последовательно, несколько недель. Такое возможно, если речь идет не о суточном подъеме солнца, а о годовом, и т. д. Об этом говорит Тилак, и это принимается Виртом.

Далее сложнее: Вирт переходит к теории культурных кругов. Это *Гребнер, Шмидт, Фробениус*. Одни археологи признают ее, другие нет, но эта теория столь же гносеологически безупречна, как и противоположная ей теория Бастиана. Две точки зрения: либо конкретное открытие возникает одновременно в нескольких точках, или во всех (к примеру, существует теория, что техника обладает универсальной логикой и развивается во всех обществах по одинаковой перспективе, — так у *Леруа-Гурана*), либо разные общества лишь имитируют нечто, что было выдумано однажды (эти имитации расходятся словно круги на воде), — это и есть теория культурных кругов.

Вирт, основываясь на данной теории, утверждает, что существовало такое явление, как Thulekulturkreise, или Северный «*гиперборейский культурный круг*». Это циркумполярная зона, где происходит обнаружение, становление или структуризация некой праязыковой матрицы, которая дальше, двигаясь вместе с миграциями народов,

являющихся ее носителями, проникает по всему миру и ложится в основу наиболее архаических пластов культур. Модель Вирта становится совершенно приемлемой, если признать теорию Тилака и гипотезу культурных кругов.

Профессор Дугин отмечает, что Вирт осуществляет практически то же самое, что делает параллельно ему *Жорж Дюмезиль*. Последний в своих объемных работах, научность которых никем не ставится под сомнение, реконструирует модель *трехфункциональной системы индоевропейского общества*, причем настаивает, что *трехчастность* является признаком именно индоевропейских культур. И если мы не видим этих трех каст, трех типов или функций (брахманов, кшатриев и вайшьев) в обществе, то мы видим их в религии, в мифах или в историях, которые стилизованы под эту *трехфункциональную систему*. Наталкивает Дюмезиля на эту реконструкцию изучение нартского эпоса осетин. В Осетии носители нартского эпоса живы до сих пор. А. Г. Дугин рассказывает, что видел там крестьянина с вытянутым черепом — утрированной долихокефалией, — что, возможно, являлось результатом операций над черепом, производимых, как известно из хроник, древними сарматами. В глубокой древности индоевропейские народы практиковали сознательное изменение черепа, его трансформацию, т. к. длинный череп являлся признаком высшего сословия — ариев. Если его представители не могли удлинить череп, то одевали остроконечные и высокие головные уборы. Так, кельтские друиды носили гигантские золотые шапки.

Очевидно, Дюмезиля впечатлил осетинский образ жизни, язык, обычаи, предельно архаический *осетинский мир*. Позже он применил трехчастную систему к «Махабхарате», к хроникам Древнего Рима, греческим мифам, русским былинам. По Дюмезилю, к примеру, три богатыря могут быть рассмотрены следующим образом: Илья Муромец — крестьянский сын, Добрыня Никитич — из княжеского рода, и Алеша Попович — сын попа; то же — с более архаическими старшими богатырями: Вольга Всеславович — царь и магический герой, Святогор — мощная кшатрийская сила, Микула Селянинович — крестьянин; все они воспроизводят индоевропейскую трехчастную систему.

Вирт также реконструирует структуру общества, обряда и мифа, и здесь он абсолютно совпадает с Дюмезилем (антиевгемеризм Дю-

мезиля, анализировавшего трех первых царей: Ромула-Рема, Нуму и Тулла), у Вирта же это даже не мифологические функции, но буквы: РМЛ делить на РМ, дальше НМ и ТЛ. Все эти сочетания букв являются такими же функциональными полисемантическими синкретами, которые выражают еще более архаические, еще более обобщающие, нежели дюмезилевские, реконструкции: букет смыслов, обрядовых значений.

Что является праязыком, по Вирту? Одна из его книг называется «Die Heilige Urschrift der Menschheit»[1] («Священный праязык человечества»). Здесь каждое слово имеет значение: и Heilige, и Urschrift, и Menschheit. Что видит Вирт в качестве матрицы этого языка? Это *карта-календарь*, или *годовой круг*, с отмеченными на них естественными точками восхода и захода солнца, смены сезонов, но только зарегистрированными *в циркумполярной зоне*. Вирт считает, что раньше никому не удавалось обнаружить этот протоязык потому, что доминировала идея о происхождении европейского человечества, африканского человечества, тихоокеанского, и никто не рассматривал *циркумполярную зону* в качестве возможной колыбели человечества. Но стоит принять эту гипотезу, и мы увидим священный круг естественных и культовых феноменов, которые восстанавливают и реконструируют довольно простую картину, где существует несколько типов симметрии: годовой полярной ночи, полярного дня, феномена прохождения солнца в эпоху весны и осени вокруг Земли. Так образуется «огненное колесо»; мы не наблюдаем его в других широтах, кроме циркумполярной зоны; это возможность полгода наблюдать созвездия и возникновение первичных картин зодиака.

Почему, к примеру, созвездие Ориона связано с охотником у всех этносов — включая тех, среди которых охота не распространена? Существуют формулировки определенных базовых парадигм, запечатленных в созвездиях, а также закономерностей, связанных с годовыми циклами. У Вирта возникает идея, что это и есть *матрица праязыка*, пракульта, прарелигии, праиероглифа, пракарты, празвука. Вирт предлагает следующее расположение гласных на этом полярном круге. От начала года — «А», или ее аналоги (если верить антропологу *Ф. Боасу*, никакого звука <а> нет, это «европейская паранойя»,

[1] *Wirth H.* Heilige Urschrift der Menschheit. Berlin; Leipzig, 1936.

поэтому корректней говорить о ближайших аналогах; Старостин в своих записях замещал «а» специальными знаками). В языках часто буквы произносят по-разному; у японцев, к примеру, нет «л». Гиперборейское прото-а — это широко открытый рот: знак весны, новорожденного ребенка; поэтому это первый звук. Если рот наполовину закрыть, вытянув губы горизонтально, получится «I» («и»), а это следующая точка (конечно, эта «I» так же условна, как «A»). И третий гласный звук, который ближе к зиме, к смерти, к могиле, это звук, который можно произнести, не открывая рта: «U» («у»).

Диалектика этих трёх гласных составляет и описывает календарь (практически сонет *Рембо* «Гласные»). Между условными «A» и «I» — условное «E», т. е. весеннее равноденствие; между условными «I» и «U» — осеннее равноденствие в виде «O». Мы получаем *пять условных гласных*, которые можно свести к версии гласных в семитских языках (пожертвовав промежуточными «O» и «E» в арабском), или же расширить производными и дифтонгами. Условный звук «I» приходится на летнее солнцестояние (22 июня).

В одной из работ Вирта профессор Дугин обнаружил фотографию с пояснением: «Пещера Магдаленского периода, 22—10 тыс. лет до н. э., то ли надписи, *то ли трещины*». И Вирт пытался реконструировать их смысл в обоих случаях! Вот это и есть настоящий праязык: мы не знаем, кто-то оставил надпись или же *само* написало…

В Турции в Алании, поделился профессор Дугин, есть пещера, в которой сталактиты образовали фигуру «дьявородицы с ребенком». При ближайшем рассмотрении, это оказалось не культовой статуей и не авангардистской скульптурой, но продуктом природных спелеопроцессов.

В летнее солнцестояние, продолжал докладчик, можно услышать соловья, который издает в своем пении пронзительный звук «I», варьируя вокруг него свои трели. То есть мы подходим в самом прямом смысле к «языку птиц». Если признать эти гласные как семантические оси полисемии, то наблюдение за разными животными позволяло людям читать этот мир, «Книгу Природы», в буквальном смысле; для этого нужно только верно отметить базовые фонемные и семантические конструкты.

Вирт объясняет многие символы: «две горы», например, — это две «подковы»; если их повернуть на бок, получится буква «B». Дан-

ный символ встречается в самых архаических надписях: на стенах пещер, в древних буквах, в символах, причем с удивительной настойчивостью. Два симметричных предмета, которые могут быть горами, столбами, камнями, а в середине может находиться нечто важное (к примеру, статуя богини, алтарь или жертвенное животное), к чему этими двумя горами полностью привлекается внимание. Вирт говорит, что это *две дуги солнцестояний*. Солнце в циркумполярной зоне перед тем, как уйти на зиму и скрыться, успевает описать небольшую огненную южную дугу. И, выходя из-под земли, оно также вначале описывает короткую дугу. Между ними находится полярная ночь, где происходит *герминация мира*. Год как Бог, год как Божий мир, который рождается и погибает, умирает и вновь воскресает. Самая большая мистерия происходит между этими двумя горами, двумя подковами; и поэтому самое главное место — *между*. В этот период зимнего солнцестояния, согласно египетской мифологии, как раз и происходит рождение пяти богов, по сути дела, Творение мира, и каждый новый год осуществляется мистерия *космогенеза*.

Если принять это как достоверную реконструкцию, можно увидеть две горы и их символические дериваты в огромном количестве сюжетов — визуальных, звуковых, обрядовых, ритуальных, символических (в иконописи также очень часто встречаются две горы). Они возникают именно как *переходный* момент, и *между* ними находится всё сакральное. Вспомним подкову «на счастье» и другие приметы, символы, знаки, воспроизводящие эти две горы как то, между чем происходит «самое главное», священное. Вирт воспринимал их как лежащую «B», подобную той, что встречается в исландской рунописи.

Это относится и ко многим другим знакам. С его точки зрения, примордиальным является знак, который он идентифицирует как «Ка» — пифагорейский «Y», т. е. человек с поднятыми руками. Это первая половина года. Человек с опущенными руками, что дает нам букву «Т», является символом бога Тюра в германской мифологии.

Карта-календарь, виртовский гиперборейский круг, может быть интерпретирован совершенно по-разному, как и история его распространения, диффузии по культурным кругам, его искажения на более южных широтах. Когда человечество переходит полярный круг, происходит очень важная вещь: *теряется смысл и связность этой картины*. Дальше, по Вирту, эта картина начинает деградировать,

рассыпаться, поскольку явление суточного цикла не соответствует ежедневно наблюдаемым в циркумполярной зоне более логически связанным годовым знакам. Вирт утверждает, что именно в северных широтах, у финно-угорских, чукотских, палеоазиатских и некоторых германских племен сохранились изначальные, древнейшие изображения этого календаря, фрагментарно с уже утраченными значениями, но, тем не менее, в лучшей и большей степени, в более чистом виде, чем в тех культурах, которые на основании этого построили все существующие мифологии, обряды, религии, языки, социальные системы и всё остальное. У Вирта, таким образом, мы обнаруживаем стремление восстановить гиперборейскую, полярную, *нордическую матрицу*, которая через свои идеовариации, распространяясь по южному, более запутанному, более раздробленному на сутки миру, начинает утрачивать свою консистенцию и, постепенно рассеиваясь, дораскладываться до нашей культуры, до нашего языка, до наших образов и до нас самих.

Напрашивается идея реконструкции праславянского письма. Мы знаем о чертах и резах, упоминаемых черноризцем Храбром. Ту версию славянской руники, этих «черт и резов» предлагает Гриневич и следующие за ним авторы, это выдумки, имеющие мало общего с серьезной наукой. Может быть, черты и резы, «русские руны» следовало бы реконструировать на основании мифов, преданий, волшебных сказок, магических ритуалов и архаических социальных уложений? Для реконструкции этой письменности нам нужны другие научные процедуры. Привлечения визуального материала недостаточно. Вирт эти новые процедуры подсказывает нам через систему символических взаимосвязей.

Например, русские сказки, по Вирту, блестяще интерпретируются. Каждый персонаж в них может быть описан определенным *набором знаков*, и многие сюжеты будут объяснены чисто лингвистически, что при привлечении структуралистского анализа *Проппа* дает двухмерную мощную герменевтику.

О Г. Вирте написана книга профессора А. Г. Дугина «Знаки Великого Норда»[1]; А. В. Кондратьев перевел «Хронику Ура-Линда»[2]

[1] *Дугин А.* Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.

[2] *Вирт Г.* Хроника Ура-Линды. Древнейшая история Европы / Пер. с нем. А. В. Кондратьева. М.: Вече, 2007.

(представляющую собой подделку типа «Велесовой книги», о чем сам Вирт был прекрасно осведомлен, но просто заимствовал из этой рукописи возможность интерпретировать буквы или знаки как части круга, как части цикла; интересна не сама эта хроника, а *комментарии* к ней, которые предвосхищают дальнейшие его книги). Вирту вменялось в вину то, что он верил в подделку, и на этом вся дискуссия закрывалась. Но это не главная его книга. Главные труды — «Die Heilige Urschrift der Menschheit»[1] и «Der Aufgang der Menschheit»[2] («Происхождение человечества»). Но надо не столько рваться любой ценой фанатично переводить Вирта на русский, сколько, познакомившись с его идеями на языке оригинала или в переводах на другие европейские языки, соотнести их с параллельными разработками иных авторов: в первую очередь, с *Дюмезилем*, с *М. Гранэ* (с его попыткой на основе дюркгеймовской модели описать структуру китайской цивилизации), с *М. Элиаде* (особенно с его реконструкциями архаических религий, шаманизма и архаических практик экстаза), с *К. Леви-Строссом* (с его представлениями о структурах дуального родства), с *В. Проппом, А. Греймасом* как продолжателем этно-семантических полей Проппа, с *Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым, с А. Корбеном, с К. Кереньи,* тем же *Юнгом* и т. д.

*Теории Германа Вирта могут стать основой для новой волны исследования русского фольклора, русской археологии, русской мифологии и русской палеосоциологии, поскольку как не меняется язык на уровне парадигм, так не меняется в своих основаниях и общество*. Это было бы важно и для русских, и для других этносов (тех же финно-угров, у которых нет богатой письменной культуры, но есть огромная фольклорная традиция; для тюрок, для кавказских народов).

Вирт, заключает профессор Дугин, — это приглашение к возврату к корням, которые являются одновременно Древом Жизни, Великой Рекой и календарем. Вирт — это «пригласительный билет» для создания *евразийской палеосоциологии*, требующей, однако, чрезвычайной деликатности. Виртом должны заниматься люди подготовленные — лингвисты, археологи, историки, структуралисты,

---

[1] *Wirth H.* Heilige Urschrift der Menschheit.

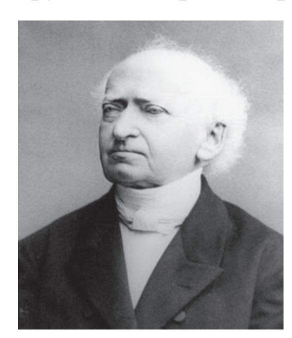
[2] *Wirth H.* Der Aufgang der Menschheit. Jena: Eugen Diederich, 1928.

компаративисты, психоаналитики. Прямолинейная, некритическая и «сектантская» популяризация Вирта была бы вредна.

Первый содоклад на тему «Теории “дальнего родства” в современной компаративистике» представил старший научный сотрудник ИВИ РАН *Алексей Муравьёв*.

## Теории дальнего родства (содоклад А. В. Муравьёва)

Разделяя точку зрения профессора Дугина о том, что поиски праязыка — это некая фундаментальная, даже архетипическая задача и деятельность человечества, Алексей Муравьёв выражает желание, с одной стороны, немного вернуть общее рассуждение на прочное основание позитивистской науки и, с другой стороны, пытается понять, каково место виртовской и не только виртовской, но и любой другой палеореконструкции в современной научной парадигме.



*Фридрих Делич*

Поиски первоначального языка начались с библейского рассказа о Вавилонском столпотворении, смешении языков (само слово *Babel*, как известно, означает ‘смешение’ на всех семитских языках, в рамках библейского восприятия и в свете народной этимологии — по крайней мере, так считал знаменитый *Фридрих Делич*, написавший книгу «Bibel und Babel»[1] — «Библия и Вавилон»). В этой заданной парадигме рассмотрения Вавилонского столпотворения как точки, в которой происходит разделение языков, и попытки увидеть в древнееврейском праязык были наивными, но тем не менее они были осуществлены в рамках вполне библейской идеи. И в дальнейшем изучение языков в европейской культуре во многом было спровоцировано задачами распространения христианства и т. д. Сразу оговоримся, что виртовская идея — одно из окошек в этом глобальном поиске, конечно, где-то недостаточное, где-то ошибающееся, — по крайней мере, с точки

[1] *Delitzsch Friedrich*. Babel und Bibel: Ein Vortrag. Leipzig: Hinrichs, 1902.

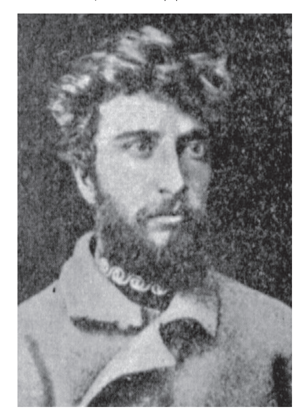
зрения научной лингвистики (многое из того, что он написал, вызывает скепсис), — но тем не менее…

Далее Алексей Муравьёв переходит к основной теме своего содоклада и объясняет, почему в названии сообщения акцентировано внимание на теории дальних сравнений и какова научная задача, лежащая не только перед лингвистикой, но и перед целым симбиозом, целым снопом наук, изучающих древнейшее прошлое человечества.

Задача сводится к восстановлению трех основных, как это представляется, параметров: первый — это древнейший язык, второй — древнейшее сознание и третий — древнейший человек. Первую задачу решает лингвистика, вторую — сравнительная мифология, отпочковавшаяся от сравнительного религиоведения, которое пошло своим путем, и третью задачу решает современная генная история.

Начинает А. Муравьёв с лингвистики, которая совершенно справедливо в этой системе представлена лучше всего современной компаративистикой, т. е. сравнительным историческим языкознанием, и ее современным направлением, известным как ностратическая теория. Возникновение компаративного, сравнительного метода языков связано с XVIII веком, когда *Уильям Джонс*, изучая санскрит, заметил, обнаружил, что он состоит примерно из тех же слов, что и древнегреческий язык, который тогда все учили в гимназиях. Затем лингвистика разделилась на два направления; одно, по мнению Алексея Муравьёва, более перспективное — это линия *Боппа*, согласно которому необходимо сосредоточиться на исследовании лексики и фонетики, т. е. в дальнейшем — звукового состава языка, и линия датского лингвиста *Расмуса Раска*, отметившего, что прежде всего нужно изучать грамматические структуры. Первый — путь Боппа — привел к возникновению *ностратической теории* и в конечном счете оказался более продуктивным; второй лишь отчасти, в определенном смысле, привел к возникновению *школы Хомского* и *генеративной лингвистики*. Примерно к середине XX века стало ясно, что построить единую теорию происхождения абсолютно всех языков будет довольно сложно и займет много времени. К 1960-м годам эти исследования почти прекратились, но появился *структурализм*, что дало замечательную возможность появлению параллельно двух гипотез — Иллич-Свитыча и Долгопольского, которые говорили примерно об одном и том же: необходимо реконструировать пра-

зык, отправляясь не от идеи праязыка и выводя из него конкретные языки, а поднимаясь от каждого языка вверх, высчитывая родство языков, — сначала ближнее, скажем, в рамках славянской или германской общности, и потом отправляясь в сторону все более дальнего родства. Поиски этого отдаленного родства, «distant relationship», и стали предметом занятий Иллич-Свитыча и его учеников и сподвижников, среди которых был *В. В. Шеворошкин, А. В. Дыбо и С. А. Старостин* (являвшийся преподавателем и у самого А. Муравьёва).



*В. М. Иллич-Свитыч*

На протяжении 1980—90-х годов Старостин напряженно работал над различными формами родства и ему удалось с определенной степенью убедительности доказать следующую вещь: у языков имеется некая существенная принципиальная общность, которую можно объяснить в рамках теории моногенеза, т. е. все языки произошли из одного источника. Доказать это невозможно. Теория моногенеза — это некий постулат, но который (как известно, научная интуиция вырастает из научного опыта) опровергнуть довольно сложно. Но было найдено немало глобальных этимологий.

В основе поиска глобальных этимологий, т. е. происхождения неких слов, точнее лексем, лексических гнезд, которые во многих языках одновременно дают одно и то же; таких слов много — например, «отец», «мать» в индоевропейских языках и ряд других.

Всё это привело к созданию таких концепций, как *лексикостатистика* (учет лексического состава языка) и *глоттохронология* (анализ словаря и фонетики языка, целью которого является определение датировки времени расхождения языков (в какой момент, например, общегерманский язык распался на готский, праверхненемецкий, пранижненемецкий, праскандинавский и т. д. или как славянский распался на праюжнославянский, правосточнославянский и пр.)).

Это было сделано во многом благодаря методике лингвиста *Мориса Сводеша*, который предложил свести всё богатство языка до ста наиболее распространенных слов (100-словный список Сводеша). *С. Е. Яхонтов* предложил более компактный вариант, 35-словный

список, для более отдаленных языков. Список Яхонтова интересен. Но мы применяем методику сравнения языков на основе 100-словного списка и реконструкции исторической фонологии, т. к. без реконструкции невозможно сравнение в отношении языков. Сравнивая, например, китайский и кавказский языки, мы не найдем никаких аналогий, если не будем знать, что прасинотибетский в одном случае давал «д», в другом — «ф» и т. п.

Значит, глобальных этимологий найдено довольно много. И мы говорим, как считал Старостин, фактически на одном языке. Человеческие языки имеют сходную глубинную структуру: это наличие гласных и согласных, общесинтаксическая структура, т. е. наличие абсолютно во всех языках предложений с подлежащим и сказуемым, с дополнением так называемых синтаксических актантов. Устройство общеязыка, как выяснили специалисты-компаративисты, абсолютно одинаково, и маловероятно, чтобы эта глубинная структура возникла, как верно отметил Старостин, в различных местах независимо. Конечно, такие теории независимого происхождения существуют, но они встречают больше проблем, нежели ностратическая теория. По лингвистическим данным, гипотеза единого языка позволяет глоттохронологически просчитать на глубину до 40—50 тысяч лет, когда можно постулировать наличие одного языка. То есть те макросемьи, которые нам известны, а это прежде всего *ностратическая макросемья*, включающая индоевропейские языки: кавказский и синотибетский, дравидийские, койсанские; наиболее ранняя *афразийская семья* (т. е. семито-хамитские языки, но сейчас этот термин не применяется), которую Иллич-Свитыч изначально включал в ностратическую семью, хотя исследования Старостина и Милитарева, работающего в настоящее время над этимологическим словарем семитских языков, показали, что афразийские языки представляют собой отдельную макросемью, имеют датировку порядка 15—17 тысяч лет. И чем дальше к истокам разделения языков мы поднимаемся, тем больше уровень гипотетичности, в этом и есть слабость теории дальних сравнений. Сейчас термин «ностратический» уже слабо применим, потому что над ностратическим находится метаностратический уровень, на котором существуют семьи. Поэтому в научном контексте корректнее применять термин «теории дальнего родства». Но доказательства дальнего родства сейчас мало кем оспариваются.

Критика теории дальнего родства прозвучала с трех сторон. Первая сторона — это научный скепсис как таковой, т. е. когда говорят о том, что мы можем сравнить имеющиеся у нас языки и возвести их к одной основе, то мы практически сравниваем примерно 25—30% изученных языков. Гринберг показал, что американские, америндские языки (как он считает) изучены настолько плохо, что на американском материале мы не можем построить научно верифицируемые выводы. Очень слабо изучены языки австронезийские, а также языки Центральной Африки, койсанские языки, в которых есть так называемые «кликающие кликсы», очень архаические звуки. В плане исторической фонетики или лексикологии довольно плохо изучены даже наши языки крайнего Севера, например диалекты хантыйского языка (исследованием которого занимается сын Алексея Муравьёва, обнаруживая в проводимых экспедициях то, что до сих пор не описано в словарях).

Вторая критика — это так называемое «открытие пиджинов». *Пиджины* (*pigeon*) — это языки, которые возникли на стыке языков; когда два языка существовали одновременно, между ними возникала зона взаимопроникновения. Типичные пиджины — это руссенорск, кяхтинский (т. е. русско-китайский язык), пиджинизированные языки на Филиппинах. В дальнейшем пиджины могут эволюционировать в креольскую стадию, т. е. полноценный язык. Пиджины — это состояние промежуточное, но лингвисты стали говорить, что теория дальних сравнений и компаративистика вообще ничего не доказывают, т. к. многие языки возникают не от одного, а путем различного рода смешения, т. е. существует такой языковой промискуитет. В качестве примера приводят французский в африканских колониях или английский, который сейчас превратился в пиджин по всему миру.

Еще одна близкая к этому критика прозвучала в качестве альтернативы компаративистике в виде знаменитой *яфетической теории*, известной как *марризм* и связанной с именем *Николая Яковлевича Марра*, который предполагал, что компаративистский метод на основе фонетики неверен и необходимо отталкиваться от базовых корней, корнеслова. Он предположил, что существуют четыре основных корня — «сол», «бер», «йон» и «рош», от которых будто бы и происходят все языки. Это была альтернативная теория дальнего срав-

нения, возводящая всё к единому языку, не на основе лексикологии и фонематики, а на основе открытой им теории загадочной *языковой фузии*. В частности, его шедевром была знаменитая статья «Чуваши-яфетиды на Волге», в которой Марр пытался доказать, что чуваши говорят на языке, родственном древнесемитскому. Также он доказывал родство семитских языков с грузинским на основе каких-то своих фантазий. Теория марризма в чистом виде ныне никем не разделяется, но рефлексия эта — в случае, когда критикуют дальние сравнения, — все-таки присутствует.



*Николай Марр*

Самая главная проблема, которая для многих лингвистов ставит под вопрос теорию дальних сравнений, ностратическую и постностратическую теории, — это высокая степень интуитивности реконструкции. У Сергея Анатольевича Старостина есть замечательная статья «Алтайская проблема и происхождение японского языка».

Существует большая проблема — алтайские языки. Каким образом к ним относится японский? Долгое время японский, как и язык предков японцев — айнов, считался изолированным, т. е. языком, не имеющим альтернатив. Но изолированные языки уже существовали, например шумерский, баскский (граница Франции и Испании) и др. Это изолированные языки, не имеющие родства, их невозможно ни к чему возвести. Еще один пример — кетский язык, но с ним несколько сложнее. Достаточно высокая степень интуитивности, таким образом, как говорят некие критики теории дальних сравнений, сводит «на нет» все построения. Старостин объясняет, что действительно примерно тридцать процентов теорий грешат тем, что они построены интуитивно. К сожалению, доказать очень многие сравнения невозможно на настоящем этапе. И Старостин всегда говорил, что мы должны ждать увеличения объема позитивно добытых сравнений, чтобы мы могли утверждать что-то определенное о родстве. Но наука имеет в себе элемент гадания.

Затронем уже не лингвистический, а генетический аспект. Сейчас геном отчасти расшифрован и во многом благодаря тому, что наука

стала пытаться рефлексировать расовые теории, происхождение рас и различия между людьми. На основе исследований некоторых ученых доказано, что деление на расы не имеет никакого отношения к первоначальному человечеству: человечество ранее было единым и (что, в общем, совпадает с теорией дальнего родства в лингвистике) говорило на едином языке. Генная история и генная реконструкция позволяют вычислить на основе анализа распространения хромосом пути миграции древнейшего человечества. Это значит, что мы можем представить, каким образом двигались люди (т. е. для лингвистики — носители определенных диалектов) и где они разделялись и расходились.

Проблема, и в частности с Виртом, заключается в том, что, по генным данным, древнейшим очагом распространения человечества является африканский континент, точнее его северная часть. Древнейший этап разделения — когда языки кликсовой группы, т. е. койсанские языки, отходят на юг Африки; остальные из Африки через Синайский перешеек попадают в Средиземноморье и начинают движение в сторону Урала и далее по Евразии. Тогда между Евразией и Австралией существовал перешеек, что позволило носителям языков разделиться на несколько групп: одна (первоначальная, доиндейская) пошла через перешеек между Евразией и Америкой на Аляску, а вторая направилась в Австралию.

Генная история утверждает, что человечество имело единого предка. Пока невозможно реконструировать ген Адама, как невозможно (хотя Шеворошкин считает, что это не так) и реконструировать язык Адама и Евы. Тем не менее развитие генного анализа во многом позволяет подтвердить правоту интуиции теории дальних сравнений в генной лингвистике.

Последняя тема, которую затрагивает Алексей Муравьёв, — *сравнительная мифология*. В свое время *Макс Мюллер*, знаменитый религиовед, предложил реконструировать происхождение одних религий из других: современных из более архаических и т. д. В конце концов, он предложил отделить от реконструкции религиозной реконструкцию мифологическую. После отказа современного религиоведения от такой генетической теории и занятия больше феноменологическим анализом, сравнительная мифология, тем не менее, отчасти при помощи анализа корпусов сказок, этиологических мифов, пословиц,

поговорок, всевозможных фольклорных вещей, позволила создать мифологический тезаурус — список всех мифологических сюжетов, которые где-либо встречаются. *Андрей Витальевич Коротаев* знакомил автора содоклада с тем, что было создано по сказкам индейцев; данной проблемой занимается также *Юрий Берёзкин*. Оказывается, что количество мифологических сюжетов ограничено (к примеру, потоп, месть отца и т. д.). Коротаев попытался анализировать и библейские сюжеты в данном контексте, и они действительно укладываются в эту схему. Их тоже можно представить как последовательность мифологических топосов. Это означает, что в основе лежал единый ноэтический тезаурус, единый тезаурус сознания.

Современная наука стремится к тому, чтобы интегрировать знания из разных областей. И интеграция сравнительной лингвистики, генной истории и сравнительной мифологии уже позволяет получать уникальные данные для реконструкции древнейшей истории человечества. Эта реконструкция сейчас не имеет альтернатив, и безальтернативно утверждает, что существуют праязык, прасознание и реализовывавший их прачеловек.

Следующим выступил координатор сообщества «Интертрадиционал» *Максим Борозенец,* раскрыв следующую тему: «Пролегомены к “теории бореального кода”».

## Бореальный код (содоклад М. Н. Борозенца, Копенгаген)

М. Н. Борозенец начинает свое выступление с указания того, что данной темой он занимается три года, а сподвигло его творчество Германа Вирта и виртовские исследования профессора Дугина[1]; это послужило мощным источником вдохновения для более глубоких занятий русским языком, славянскими, индоевропейскими и бореальными языками. Всё это получило оформление в следующей теории. Те, кто знаком с текстами профессора Дугина, посвященными Герману Вирту и его наследию, знают, как выглядят гиперборейский круг, гиперборейский алфавит. Максим Борозенец создал на основе этого

[1] *Дугин А.* Знаки великого Норда. М.: Вече, 2008.

свою собственную версию, в которой где-то обнаруживается согласие с Германом Виртом, а где-то они расходятся. Основное отличие в том, что Герман Вирт исследует, прежде всего, визуальную сторону вопроса, т. е. для него знак и символ первичны относительно всего остального, и он использует индоевропеистику и лингвистические наработки как доказательства своих семиологических построений. Автор содоклада считает, напротив, что звук первичен по отношению к знаку, что звук уже сам по себе является семантическим носителем, т. е. некой протосемой, семенем бытия, которое прорастает в речь. Речь — это поле, а язык, обращаясь к теории Соссюра, есть то, что находится внутри.

Затем Максим Борозенец демонстрирует схему. В отношении гласных никаких различий с Виртом в ней нет, а согласных, по результатам исследований автора содоклада, оказалось 12. Можно проводить здесь какие-то оккультистские и околонаучные аналогии, но, как уже было отмечено, это такая область науки, в которой не вдаваться в какие-то «темные сферы» невозможно. Поэтому вопросами языкознания занимался и Сталин, т. к. это был полигон идеологической борьбы, который стоял немного в тени от всех естественных наук. Итак, в общих чертах: звук сам по себе является семой, и первичный язык человека — это фундаментальный феноменологический акт, чистый интенционализм. Речь может быть воспринята как инвокация. Произнося звук, который уже семантически насыщен, человек или субъект языка обращается к богам и к бытию, т. е. к своим истокам, к тому, что все мы ищем, пытаясь реконструировать праязык.

По поводу вопроса, касающегося еврейского языка, Максим Борозенец отмечает: действительно, вплоть до XVIII в. таким праязыком считался иврит, несмотря на то, что все выдающиеся каббалисты Средневековья говорили, что хоть еврейский и является праязыком человечества, евреи его давно утратили в рассеянии. В эпоху Исхода и смешения. Поэтому иврит как таковой уже можно считать симулякром. Максим Борозенец уверен, что исходные гиперборейские каббалистические методологии — *Нотарикон*, *Т'мура* и *Гематрия* — были пересажены на другой континуум, т. е. на другую макросемью — афразийскую. Эта система была вырвана из бореального континента и перенесена уже на новую почву. Поэтому все на-

работки позитивной науки-индоевропеистики XIX в. приводят нас к тому, что наиболее древний язык, который может по праву называться гиперборейским, бореальным языком Евразии, это бореальная семья за индоевропейскими языками, которая досконально исследована лингвистом Андреевым, реконструировавшим ранний индоевропейский язык. Творчество Андреева Максим Борозенец использовал в той же мере, что и труды Германа Вирта. В итоге получилась комбинация, с одной стороны, признанных светочей академической науки, а с другой — Германа Вирта и *Фабра д'Оливе*, т. е. оккультных деятелей. М. Борозенец воссоздает в своих исследованиях словарь семантов, протокорней, которые — точно так же, как корни иврита, — двух- или трехсоставные.

Максим Борозенец упоминает о существовании сайта www.dnghu.org — это движение индоевропеистов Европы, которое реконструирует праязык для того, чтобы он стал международным языком Евросоюза, опираясь на опыт Израиля и указывая на то, что иврит долгое время был мертвым языком. *Антуан Мейе* считал, что однажды Европа вернется к своим корням, старославянским и общеславянским (по Мейе). Вполне может быть и так, т. к. балто-славянские языки — это исконный хартланд наших языков, а санскрит, не говоря уже о германском, греческом и армянском, это периферийные языки, которые получили силу в эпоху рассеяния. Но сейчас вновь идет приближение к центру, к полюсу нашего бытия и нашего языка.

Во время подготовки прямой трансляции следующего содоклада профессору Дугину был задан вопрос из зала относительно того, что Вирт одно из своих исследований, «Palestinabuch», посвятил библейской герменевтике, библейской экзегетике, но в результате определенных событий оно не было выпущено в свет. Нашел ли профессор Дугин в процессе работы над другими трудами и монографиями Германа Вирта какие-то намеки или указания на те герменевтические стратегии, которые применял Герман Вирт для того, чтобы изучить именно библейский текст? Александр Дугин, отвечая на вопрос, отметил, что в Голландии существует «Herman Wirth Genossenschaft», организация, которая частично обладает архивами Германа Вирта. У *Алена де Бенуа*, лично знакомого с Виртом, также есть определенные соображения по поводу этих документов. Существует и немецкое «Общество Германа Вирта», много карт, огромные археологиче-

ские коллекции, которые представители его организации «Наследие предков» собирали со всего мира, когда его возглавлял Вирт. За всю жизнь Вирт собрал гигантское количество материалов, которые, по сути, лежат в основе его трудов. Работы Вирта — это почти музейные каталоги (предмет № 598, три точки, четыре клыка и т. п.), и он всё это классифицирует и объясняет. Это гигантская перепись археологических материалов, надписей, палеоэпиграфики, реконструкций. «Palestinabuch» у него украли. В ней та же методология применялась к библейским источникам.

В дополнение Алексей Муравьёв верно заметил, что «с помощью сравнительной мифологии можно реконструировать библейскую историю». Ключи к методологии Вирта уже даны. Он рассматривает каменную двенадцатимодельную структуру, которая в Библии описывается как гилгул, и дает комментарии, делая это в антиэвгемерическом ключе. Речь идет о развертывании в качестве Священного текста неких символических парадигм. Этот метод к реконструкции библейского контента вполне применим. Наряду с компаративистско-мифологическими построениями и методиками. Поэтому есть некая обаятельная мифологизация в том, что самую главную книгу у Вирта украли. Если мы поймем то, что есть в открытом доступе, этого будет достаточно. Во-первых, там он тоже много говорит о Библии. А во-вторых, если мы соберем то, что нам известно, и применим этот метод к другим текстам со знанием еще и дополнительного компаративистского материала, то книгу «Palestinabuch» вполне можно воссоздать даже на том материале, который есть у нас сейчас. Это почти техническая задача. Другое дело, почему-то со времен выхода «Гиперборейской теории» в 1991 г. это направление, при его очевидной привлекательности, никого особенно не увлекло. Только Кондратьев перевел не очень удачную книгу «Хроника Ура-Линда», на этом всё и остановилось. Вирт — очень творческая вещь.

Заключительный, в рамках данного семинара, содоклад заместителя руководителя Нижегородского консервативного клуба *Максима Викторовича Медоварова* «Достижения и перспективы изучения дальнего родства языков: советская лингвистическая школа прежде и теперь» посвящен тем наработкам, которые достигнуты в настоящий момент так называемой «московской» школой лингвистов, и

тем перспективам, которые ее наработки открывают людям, ориентированным на поиск праязыка и протомифа.

## «Московская» лингвистическая школа (содоклад М. В. Медоварова)

Профессор Дугин однажды высказал мысль о противоречии, которое существует между научными заслугами таких лингвистов, как Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, и их либерально-политической ориентацией, которая их компрометирует. Достаточно неприятно сталкиваться с тем, что некоторые люди отказываются прислушиваться к подобной лингвистической аргументации только в связи с некоторой личной неприязнью к Иванову или *Гамкрелидзе*. Этот подход неверен, и вопрос следует поставить следующим образом: насколько объективны их научные изыскания в области лингвистики и насколько можно говорить, что они тенденциозны и навязывают какие-то свои субъективные взгляды.

Во-первых, отмечает Максим Медоваров, сам термин «московская школа» вряд ли стоит считать удачным, потому что речь идет о группе лингвистов, занимающихся изучением дальнего родства языков, которая давно уже рассеялась по всему миру: и по России, и по Германии, и по США, Израилю; центр есть в Австралии. Так что называть это *московской* школой не совсем корректно, правильней было бы сказать о *советской* школе лингвистики (т. к. всех этих ученых объединяют некоторые методики, которые могли быть выработаны только в Советском Союзе, и это в некоторой мере определяет их курс). Под данной школой Максим Медоваров понимает таких лингвистов, как, без сомнения, *Старостин*, гениальный ученый, и его сын Георгий, продолжающий дело отца (в частности, в настоящее время он занимается койсанскими языками — сложнейшими бушменоготтентотскими языками с кликсами), *Милитарёв,* тоже очень талантливый лингвист (его имя совершенно незаслуженно скомпрометировано тем, что его брат стал одним из лидеров пресловутого ДПНИ). Это безусловно и сам Вячеслав Всеволодович Иванов, и его соратник *Гамкрелидзе*, и *Топоров*, и*Дыбо*, и *Мудрак*, и *Шеворошкин*, *Долгопольский*, уже покойный *Хелимский*, это *Яхонтов*, *Пейрос*, это

недавно присоединившийся к школе *Бабаев* и отдельные иностранные лингвисты: американец *М. Рулен*, чех *Я. Блажек*. Но в основном, как мы видим, это люди из Советского Союза, даже если сейчас их разбросало по разным странам. Стоит вопрос: каковы бы ни были их научные заслуги, нельзя ли говорить о том, что они тенденциозны и, в частности, в каких-то моментах своих теорий могли субъективно продвигать свои взгляды? Приходится встречаться с критикой в их адрес, согласно которой они отвергают, допустим, гиперборейскую теорию, делают акценты на ближневосточных культурах и языках; и не хотят ли они свести всё к Палестине? Это вовсе не так и явно преувеличено. Естественно, интерес этих ученых к афразийским, к семитским языкам вполне понятен. Вместе с тем их заслуги в области изучения индоевропейских языков, уральских, алтайских, вообще ностратических опровергают такое предвзятое мнение. Обычно в качестве уязвимого места приводят теорию Иванова и Гамкрелидзе об армянской прародине индоевропейцев. Эта теория действительно не выдерживает никакой критики — ни археологической, ни лингвистической, ни культурной, но следует справедливости ради отметить, что эту теорию критиковали и отвергли в том числе и собственно соратники ее создателей совершенно в рабочем порядке. В то же время заслуги Гамкрелидзе и Иванова по воссозданию глоттальных звуков несомненны.

Далее Максим Медоваров затрагивает следующий вопрос: кто критикует эти теории дальнего родства, кто их скептические противники? Анализ критических высказываний (прежде всего из США) показывает, что в значительной мере конфликт между теми, кто настроен оптимистично в поисках дальнего родства языков (т. е. советской школой и примкнувшими к ней иностранными лингвистами), и теми, кто отрицает возможность доказать дальнее родство языков, обусловлен во многом различными парадигмами, господствовавшими в научном сообществе Советского Союза и США. В XX веке в Америке доминировали различные теории, в которых присутствовало признание субъективности любых построений и невозможности что-либо доказать в гуманитарных сферах. Эти теории размывали само понятие научной строгости. В Советском Союзе же, после краха марризма, ученые раньше, чем в других странах мира, вернулись к классическому пониманию развития

языков как языкового древа: как от праязыка отделяются ветви, которые разветвляются дальше.

Первая половина XX в. была ознаменована разрушением представления о генеалогическом древе языков, характерного для XIX в. На некотором этапе победили не только структурализм, но и родственные течения — школа неолингвистов в Италии (тот же *Пизани*), которые вообще отрицали такое понятие, как генетическое родство языков, и доказывали, что все языки — это гибриды, которые легко скрещиваются друг с другом, перетекают один в другой, опять размываются и т. д. Вторая половина XX в. была ознаменована возвратом к схеме линейного генеалогического развития языков, характерной для XIX в., но возврата уже на новом уровне. Это относится и к советской школе лингвистов: они пережили структурализм, они поняли его, приняли его как некую прививку. Если воспользоваться фразой Ницше, это их не убило, но сделало сильнее. Получив «прививку структурализма», те же Иванов и Гамкрелидзе, Топоров и Иллич-Свитыч возвратились к идее линейного генеалогического родства языков, к тому, что не может быть скрещенных языков как таковых, а любой из них всегда имеет языка-предка, пусть даже и раздробленного на диалекты, и, соответственно, языка-потомка. Таким образом, отмечает Максим Медоваров, эта ориентация, характерная сначала для дореволюционной, а затем и советской российской науки, — ориентация на объективность, на поиск более устойчивых структур, а не размывание их в море субъективизма, как на Западе, ориентация на историзм во многом определяет то направление, по которому идет сейчас уже третье поколение советской лингвистической школы, как она определяет и направление критики, с которой ее достижения встречаются (особенно в США, среди американских лингвистов; они буквально кричат о том, что нет никакого дальнего родства языков, что доказать его невозможно и т. д.). Это и позволило советской лингвистической школе достичь таких высот и такого прорыва, который был осуществлен за последние 40—50 лет. Школа развивается и сейчас. Вот уже третий год выходит журнал «Вопросы языкового родства», целиком и полностью посвященный проблемам макросемей и дальнего родства языков. В настоящее время можно говорить, что, за исключением некоторых языков, оказавшихся в данном контексте наиболее трудными, изолированными и которые

никуда не удается присоединить, большинство языков легко объединяются в пять кластеров. Прежде всего это: 1) кластер американских языков, включающий 4—5 макросемей, распался он примерно 20 тысяч лет назад; 2) койсанские, бушмено-гуттентотские языки Африки, которым, возможно, родственны некоторые уже исчезнувшие языки на других континентах, например, в Южной Америке на Огненной Земле; 3) австралийские языки, которые также распались давно, 15 тысяч лет назад; 4) папуасские языки, где очень много макросемей (в одной только Папуа-Новой Гвинее их двадцать и каждая глубиной по десять с лишним тысяч лет); и наконец, 5) все остальные языки мира, объединенные в большой евразийско-африканский кластер (в них входят бореальные языки, ностратические, афразийские, сино-кавказские, аустрические, т. е. языки Юго-Восточной Азии, и конго-сахарские, т. е. языки «Чёрной Африки»). Все эти языки в конечном счете оказываются родственными друг другу на очевидном уровне, который возможно исследовать. Методологическим достижением советской школы лингвистов явилось то, что они это показали. Зазвучала критика: есть пиджины, есть креольские языки; бывает, что одни языки развиваются изолированно, как исландский, а иные в значительной мере влияют на другие языки, как на английский, который заполнен французскими словами, или на турецкий, заполненный персидскими и арабскими словами. Но достоинство этой школы в следующем: она показала, что список из 35 или 50 основных слов не размываем. Может быть, что почти вся лексика заимствована из другого языка, может измениться грамматический строй, но это ядро из 35—50 слов очень устойчиво, практически не подвержено изменениям, и, анализируя его, можно реконструировать родство языков на глубину до 10—15 тысяч лет назад.

Далее Максим Медоваров касается другой, структуралистской части наследия советской школы лингвистики. Иванов и Топоров блестяще применяли структуралистские методы к анализу мифологии. Несомненно, здесь они стоят в одном ряду и с Проппом и другими авторитетными исследователями мифологии. Совсем недавно Иванов читал очередную лекцию о дуальной структуре общества, о том, как миф о близнецах, распространенный среди всех народов, отражается на структуре общества. Эта тема, из которой можно сделать совершенно традиционалистские выводы. Но, по нелепому

стечению обстоятельств, Иванов выступает с этими лекциями в аудиториях «оранжевого цвета». Встает вопрос, можно ли, учитывая все эти огромные наработки конкретного материала (по тысячам слов из койсанских, папуасских языков), которые были получены советской школой лингвистики, привязать к поискам праязыка с точки зрения традиционализма, теории Вирта, вообще традиционалистской философии языка или же тут есть некий пробел? Часть этих лингвистов декларирует свою позицию как позитивистскую, говоря, что не занимаются вопросами о том, как вообще возник язык, в чем его назначение, но просто реконструируют его до определенной глубины, не занимаясь никакой «мистикой». Вместе с тем абсолютного позитивизма в природе, как известно, не бывает; всё равно присутствуют какие-то симпатии по отношению к прародинам, которые приписываются определенным семьям (к примеру, тенденция приписывать индоевропейцам южную прародину в Малой Азии или говорить, что прародиной афразийцев и семито-хамитов была именно палестино-натуфийская археологическая культура). Точно так же они склонны считать прародиной всего человечества Северо-Восточную Африку, и здесь они едины с данными современной генетики.

Следует также указать, отмечает М. Медоваров, что в трудах некоторых представителей этой лингвистической школы просматривается вопрос о механизмах эволюции языка как некой его порче; а порча языка — это представление весьма традиционное, присущее многим народам, многим традиционным обществам, а также традиционализму, согласно которому с каждым новым тысячелетием язык деградировал. Можно предположить, что у безвременно погибшего Иллич-Свитыча, основателя ностратической теории и изобретателя самого термина «ностратический», такие идеи были. Широко известно четверостишие Иллич-Свитыча, которое даже выгравировано на его могиле; оно написано на реконструированном ностратическом языке:

Язык — это брод через реку времени,
Он ведет нас к жилищу ушедших;
Но туда не сможет прийти тот,
Кто боится глубокой воды.

Процитировав стихотворение, М. Медоваров задается вопросом, не было ли у самого Иллич-Свитыча некоторых мыслей о философии языка, которые можно было бы связать с традиционалистской перспективой взгляда на язык. В этом четверостишии отчетливо слышатся и инициатические мотивы.

Вместе с тем в настоящее время наблюдается откровенная профанация самой идеи поиска праязыка с точки зрения традиционализма, дискредитация всех этих благих начинаний некоторыми деятелями, которые выпускают популярные и совершенно нерелевантные книжки, — Чудиновы, Задорновы, Асовы, Хиневичи нанесли большой вред самой идее праязыка, идее критического отношения к позитивизму. И обращение к тому богатому опыту, который был обретен советской школой лингвистики в строго академических традициях, вполне может послужить противоядием от легковесных теорий. Не овладев всеми наработками, которых достигла на данный момент советская школа лингвистики, всем богатством материала, выводов и реконструкций, уже сейчас нельзя проводить какие-то дальнейшие рассуждения в лингвистике, ограничившись только знанием Вирта и не зная ничего из достижений последних пятидесяти лет в ностратике.

Можно ли соблюсти баланс между строгим позитивизмом, позволяющим не вдаваться в откровенные фантазии, и осмыслением языка по-традиционалистски? Максим Медоваров убежден, что это возможно. Естественно, Герман Вирт являет здесь самый яркий пример исследователя, сочетавшего позитивизм с традиционалистскими изысканиями. В России этим занимался *о. Павел Флоренский*, который прекрасно знал французских традиционалистов — «язык птиц» Грасе д'Орсе, и Сент-Ив д'Альвейдра, и Фабра д'Оливе. Интересовался он и еврейской каббалой. В принципе, языковые идеи Флоренского в том, что касается праязыка, до сих пор толком не извлечены из его наследия, не осмысленны. Есть и другой небезызвестный пример — *Толкиен*: академический лингвист, который вместе с тем занимался реконструкцией бореального языка (материалы эти хранятся в закрытом архиве, и их до сих пор никому не выдают). Как только кто-то занимается серьезными исследованиями в этой сфере, это кладется под спуд.

Завершает свое выступление Максим Медоваров следующим обобщением: реконструкция праязыка, которой занимаются академические лингвисты, не идет дальше определенной хронологической глубины и дальше определенного объема лексики, грамматики, фонетики. Если же касаться вопроса о райском языке, «языке птиц», о котором говорили французские традиционалисты XIX века и о котором писал Вирт, то это уже другой уровень подхода, и здесь нужны иные методики. Сходство же заключается в том, что, овладев тонкостями академической лингвистической реконструкции, допустим, даже реконструкции ностратического языка (10 тысяч лет назад) или бореального (20 тысяч лет назад), мы всё же придем к языку менее искаженному и более близкому к тому райскому языку, о котором учит Традиция. И, таким образом, познание академических методик в лингвистике является чрезвычайно полезным и важным для любого, кто стремится прийти к райскому праязыку и открыть его.

## Дискуссия

В ходе финального обсуждения философ и политолог *Леонид Савин* выступил с репликой, переходящей в вопрос. Он отметил, что, согласно утверждению Алексея Муравьёва, языки Америки мало изучены. Существует интересный язык аймара. Миллион его живых носителей проживает в Перу и Боливии. Как отмечают исследователи языка, у него высокая система ассоциаций; всё в нем заключено во времени. В отличие от нас носители языка аймара полагают, что будущее находится не впереди, а позади. В этом языке четыре лица; четвертое — «мы» и «с тобой»: здесь заложена определенная коммунитарность, отражающая, вероятно, то, что существовало единое прачеловечество. Кроме того, этот язык основан не на двоичной, а на троичной логике. В связи с этим возникает вопрос: можно ли использовать какие-то современные достижения, методы математического анализа, моделирования, чтобы обнаружить праязык? Не анализом мифов, не интуицией, не слушаньем звуков, а с помощью совершенных современных разработок. Подобно тому, как пытаются использовать коллайдер, чтобы воссоздать Вселенную.

Алексей Муравьёв ответил, что, во-первых, действительно, исследование языков Америки, и особенно Южной Америки (т. к. в Северной Америке пиджин вытеснил все остальные, остались только памятники: «Здесь жили такие-то индейцы, которые говорили на таком-то языке»), показывает, что интересных лингвистических феноменов в этих языках довольно много, но все они так или иначе встречаются либо в мертвых языках, либо в каких-то рефлексах, т. е. в остатках, к примеру, австронезийских языков. Нужно, чтобы исследование этих языков проходило с накоплением материала и ростом аналитического тезауруса. Сверхуникального в них нет, но это очень любопытные явления. Подобие присутствует в некоторых кавказских языках.

Во-вторых, по поводу методики наподобие адронного коллайдера (о котором сами разработчики говорят, что не понимают до конца, для чего он), то ее, к сожалению, нет. Если бы она была, мы давно бы уже всё знали. То, чем занимались лингвисты во главе с Шеворошкиным, круг Илллич-Свитыча, Дыбо и т. д. — это передовой край науки, и методики, которые они наработали, как писал Старостин в одной из статей, невозможны без использования информационных ресурсов: в первую очередь текстов, во вторую — компьютерных методик.

В заключение Алексей Муравьёв возражает на один из тезисов Максима Медоварова о том, что в Америке будто бы «все ненавидят ностратическую теорию и стремятся ее уничтожить». И в Европе, и в России сейчас также много научной критики ностратической теории. Эта критика интернациональна.

*Обзор составлен Н. Сперанской и В. Чередниковым*

**А. Г. Дугин**

Д. пол. н., директор Центра Консервативных Исследований
при социологическом факультете, зав. кафедрой Социологии международных отношений социологического факультета МГУ

# ГЕРМАН ВИРТ, ПАЛЕОСОЦИОЛОГИЯ И НОСТРАТИЧЕСКАЯ ЛИНГВИСТИКА: В ПОИСКАХ ПРИМОРДИАЛЬНЫХ СТРУКТУР

(ТЕЗИСЫ)

## Часть 1. В поисках праязыка

**1.** Многие искали изначальный язык. В Средневековье таковым ошибочно считался древнееврейский. В XIX веке Фабр д'Оливе в своем труде «La Langue Hébraique Restitué» пытался воссоздать примордиальный язык с основой на каббалистические операции. В позднее Средневековье Агриппа Неттесгеймский предлагал свой «магический язык». До него эту инициативу выдвигал его учитель аббат Тритемий («Стеганография»). Еще раньше Раймонд Луллий предложил свою версию универсального языка (логическая машина). В этом духе основатель «Golden Dawn in the Outer» Самуэль Лиддел Мазерс провозгласил, что «обнаружил грамматику примордиального Енохианского языка, записаннного Джоном Ди». Об этом написан роман Густава Майринка «Ангел западного окна». Разновидностью таких оккультистских попыток реконструкции праязыка, но только на основе рунописи, предприняли австрийские и германские «ариософы»: работы Гвидо фон Листа, Филиппа Штауфа, Йорга Ланца фон Либенфельса и т. д.

**2.** В XIX веке попытки реконструкции изначального языка стали предпринимать и академические ученые лингвисты. Гипотезу о су-

ществовании праязыка и возможности его реконструкции на основе методов сравнительной лингвистики выдвинули Бопп и Тромбетти. Этим занимался и Бодуэн де Куртенэ, сформулировавший теории «фонемы» (позже развитую Якобсоном и Трубецким). В XX веке реконструкцию праязыка предпринял Иллич-Свитыч, а обобщил и частично скорректировал его труды лингвист и филолог Сергей Анатольевич Старостин (глава Московской школы компаративистики).

**3.** Работы Германа Вирта целиком и полностью вписываются в эту линию и находятся на стыке между академической лингвистикой, реконструирующей праязык научными методами, и «ариософскими» интуициями. Вирт не попадает ни под одну категорию: он чрезмерно академичен и рационален для «рунологов», но слишком «фантастичен» для академической науки. Многие его тезисы откровенно спорны и научным образом не обоснованы. Тем не менее его попытки реконструкции праязыка заслуживают определенного внимания.

## Часть 2. Праязык в Традиции

**1.** В Традиции концепт единого праязыка, «райского языка», присутствует практически во всех ее формах. В Библии говорится о существовании единого довавилонского языка. Восстановление этого праязыка, общего для всех существующих ныне, христиане фиксируют в факте глоссолалии апостолов в Иерусалиме после нисхождения на них Святого Духа. В Коране говорится о примордиальном «сирийском» языке, под которым понимается не арамейский, но именно древний язык, на котором говорили первые люди, «язык Адама». Существует также идея «языка ангелов». В мистических учениях — алхимии и суфизме — говорится о «языке птиц» или о «языке зверей». Сохраварди написал трактат о «языке муравьев».

**2.** Существование праязыка обосновывается наличием измерения актуальной вечности, которая параллельна историческому времени. Вечное Божество и вечные творения не меняются со временем. Поэтому изначальный язык принадлежит не только прошлому, но и настоящему. Это значит, что при определенных — чрезвычайных — обстоятельствах этот язык можно актуализировать. Иными словами, этот язык есть.

**3.** На этом принципе оперирования с праязыком построены многие разделы Традиции — Каббала у евреев и отдельные практики мимансы в индуизме.

## Часть 3. Структурализм, феноменология, психоанализ и язык

**1.** Структурализм как философия родился из структурной лингвистики, начиная с Ф. де Соссюра, фонологии Якобсона, Трубецкого и т. д. Разделение дискурса и языка (la langue) как переменной и постоянной части, как синтагмы и парадигмы легло в основу *философского метода*, выделяющего всегда в любой речи контекст, постоянную и низменную структуру и семантико-морфологические артикуляции, представляющие собой собственно дискурс. Но в структурализме самое важное — выделение структуры как неизменного принципиально начала: в человеке, языке, обществе, мышлении. *Структура мыслится как атемпоральная, синхроническая константа*. Если мы применим этот принцип к языку, то и о примордиальном языке, о праязыке можно говорить как о структуре. Не о метаязыке (как искусственной конструкции), но базовой семантико-морфологической модели, которая лежит в основе любого реального языка. Структура предшествует речи не хронологически, но логически. Поэтому праязык это не реконструкция прошлого, языковой истории, палеолингвистики, но вскрытие глубинного и неизменного *синхронического основания* языка как такового. Структурализм, доведенный до логического предела, означает не сравнение одной фазы развития языка или диалекта с другой (предыдущей или последующей), но *сравнение каждой из этих фаз с неизменным структурным целым*. Праязык становится здесь синонимом этой структуры и обретает особый *философский* статус.

**2.** Другой взгляд на праязык может быть основан на базе феноменологии. Гуссерль, вслед за Брентано, выявляет пласт дологического *ноэтического мышления* — ноэзис, ноэма и т. д. Анатомия этого описана и у Брентано, и у его учеников (Райнах, Мейнонг и т. д.), и у самого Гуссерля. Можно предположить, что *структура «жизненного мира» Гуссерля должна совпадать со структурой-праязыком*.

Поэтому корректная идентификация устройства «жизненного мира» должна привести нас к остову праязыка.

**3.** И наконец вполне логично соотнести *структуру, праязык и «ноэтический процесс» со сферой бессознательного* у психоаналитиков и с «коллективным бессознательным» Юнга. Фрейдистское толкование языка (включая оговорки, на которые он обращал большое внимание, интерпретацию бредовых речей пациентов и т. д.) может быть совмещено с более обширной реконструкцией бессознательного у Юнга, у которого это бессознательное совпадает с *мифом*. Праязык, таким образом, может быть отождествлен со структурой мифа. Еще более детально это изучено Ж. Дюраном, предложившим уникальную морфологию бессознательного (три группы мифов и два режима воображения) и указавшим на риторику как преимущественную сферу мифологического мышления. Соответственно, это можно применить к нашему представлению о праязыке.

**4.** Получаем цепочку гомологий: праязык — структура — ноэтический (интенциональный) процесс — бессознательное — миф.

## Часть 4. Поиски праязыка и социология

**1.** Именно в эту топику следует поместить саму инициативу поиска праязыка. Осознают ли те, кто его ищут, или нет, но праязык имеет прямые связи со структурой, мифом, бессознательным, интенциональностью. Это не историческая реконструкция, но *философская* инициатива. Именно с этой точки зрения следует заново рассмотреть как религиозные представления о примордиальном языке, так и мистические доктрины, а также сугубо научные реконструкции. Пытаясь найти или реконструировать праязык, человек ищет свои собственные *корни* — онтологические и гносеологические. И даже если сами конкретные реконструкции совершенно неверны и ошибочны, они многое говорят нам о человеке и его стремлении к самопостижению. То есть следует поместить поиски праязыка в *социологический контекст*. Поиск праязыка — это предельное выражение воли к социологической апперцепции.

**2.** Ища праязык и сопоставляя между собой разные схожие или не схожие звуки и символы, человек пытается воссоздать цельность са-

мого себя и окружающего мира. В этом смысле упорство в подобных начинаниях выражает свойственную человеку *волю к цельности*, холизм. Человек стремится восстановить парадигмы текста, которым он сам является и который развернут вокруг него, как мир. Отсюда огромное значение языка в его жизни. Праязык — это последний ответ о тайной природе человека.

**3.** Именно в этот контекст и следует поместить труды Германа Вирта, которые можно сопоставлять как с мистическими реконструкциями (и рассматривать как своего рода «гиперборейскую каббалу»), так и с чисто академическими исследованиями ностратистов. Более того, следует изучать самого Вирта как социологическое явление.

## Часть 5. Гиперборейская теория Вирта

**1.** Вирт исходит из работ Бала Ганадхара Тилака «Арктическая прародина в Ведах» и «Орион». Тилак аргументировано доказывает на основе анализа текста Вед, индийских мифов, обрядов и астрономических данных, что структура индийских мифов в ведической религии изначально могла сложиться только в *северных широтах Евразии порядка 6 000 лет назад*. Самое важное, что циклические концепции индуизма и целые ряды соответствий символов, мифов, обрядов и установлений могут быть корректно интерпретированы только с опорой на естественные природные феномены годового цикла, наблюдаемого в полярных широтах, а южнее они были перенесены на суточный цикл; в более южных широтах наглядность символизма и взаимосвязи стерлась, и они остались в форме «резидуального наследия». Циркумполярная зона становится герменевтическим ключом. Именно ее Вирт берет в качестве структуры-праязыка.

**2.** Вирт, развивая теорию Тилака, берет в качестве герменевтического круга структуру природных феноменов годового цикла, наблюдаемых в циркумполярной зоне. Так он получает северную *карту-календарь* — как синхроническую модель, в соответствии с которой был размечен и организован примордиальный язык. На этой карте-календаре — последним изданием которого были рунические круги — следует локализовать основные мифемы, символы, сюжеты, ритуалы, а также полисемантические синкреты. Протоязык совпадал

с протомифом, с проторелигией, с протокалендарем, с протокартой, с антропологической протосхемой.

**3.** Далее Вирт переходит к теории культурных кругов Гребнера — Шмидта — Касперса и выдвигает гипотезу «*культурного круга Туле*». Основные моменты метода зафиксированы, и остается только прослеживать траектории распространения карты-календаря — праязыка по различным зонам планеты. В ходе этой миграции праязык видоизменяется, адаптируется к местным условиям. Общая структура искажается. Это отражается во всем — в мифологиях, религиях, обрядах, ритуалах, социальных институтах. Но практически всегда мы можем увидеть следы этой структуры как в исторических языках, так и в религиях, общественных системах, произведениях искусства и орудиях труда, в обрядах, легендах и мифах. Вирт со своей гипотезой «культурного круга Туле», по сути, повторяет процедуру, которой следует Дюмезиль в реконструкции трехфункциональной системы социального устройства в индоевропейских народах. Концептуальный трехфункционализм переживает конкретные социальные системы, накрепко оставаясь в основах индоевропейских культур и служа системой декодирования в интерпретации истории (антиевгемеризм). И у Вирта карта-календарь «культурного круга Туле» переживает перенос в новые природные и климатические условия, занимая место базовой структуры для самых различных обществ. Кроманьонец — это носитель «культурного круга Туле», он говорит на «гиперборейском языке» и исповедует «гиперборейскую религию».

**4.** По Вирту, руны представляют собой чрезвычайно архаический пережиток «*гиперборейской грамматики*», т. е. последние версии карты-календаря. Руны — это не искаженные латинские буквы, но остатки примордиальных полисемантических символических синкрет. Они представляет собой редукцию циркумполярной картины мира, в которую человек интегрирован как элемент нордического космоса. Этот гиперборейский человек есть Sonnenmensch, солнечный человек, еще не выделившийся из мира, полностью интегрированный в него. Бог—мир—человек составляют единое целое, раскрывающееся в структуре языка—карты-календаря. Сами скандинавские или тюркские (Орхонские) руны не являются, конечно, примордиальным языком. Они его следы, равно как и древние системы письма додинастического Египта, архаические надписи Аравийского полуострова,

изначальные китайские иероглифы, иероглифика шумеров, ассирийская клинопись и т. д. Самое важное в рунах — это их круговое расположение, магическое использование в религиозных ритуалах и связи с календарными событиями в деревянных крестьянских календарях у норвежцев и шведов. Вероятно, к рунам можно отнести и упоминавшиеся черноризцем Храбром «славянские письмена» — черты и резы. Их современная реконструкция Гриневичем, однако, представляется произвольной и некорректной.

**5.** Вирт описывает структуру примордиального языка как примордиального социума. Его характерные признаки — женское жречество, миролюбие, гармония холистского понимания мира и общества, «космическая религия», циклическое время, сакральная география. Он прослеживает голограммы этого *гиперборейского комплекса* в самых разных культурах — от крестьянских узоров у германцев до татуировок маори, мифов индейцев Северной Америки, африканских культов и китайских политических институтов и способов гадания. Гигантский объем археологической и палеоэпиграфической информации (требующий, однако, тщательной проверки) приводится Виртом для доказательства достоверности «гиперборейской теории», или «гиперборейской гипотезы».

## Часть 6. Вирт и возможности его прочтения

**1.** Возникают следующие возможности и пути работы с идеями Вирта. Первое: соотнесение их с *ностратической теорией* и реконструкциями ностратического, евразийского и бореального языка С. А. Старостиным и его школой (продолжение начинания В. М. Иллич-Свитыча). Второе: соотнесение «гиперборейской теории» с данными *истории религий* (структуралистского направления) — Дюмезиля, Гране, Элиаде, Леви-Стросса, Проппа, Греймаса, Иванова — Топорова, Корбена, Кереньи. Третье: компаративистическое исследование «гиперборейской гипотезы» и исследований *коллективного бессознательного* у Юнга и в «*социологии воображения*» Ж. Дюрана. Четвертое: соотнесение этой теории с традиционалистской *концепцией «языка ангелов»* в духе исследования реконструкций праязыка.

**2.** Метод Вирта может быть применен к анализу русского фольклора, русской археологии, русской мифологии и русской *палеосоциологии*. Исследования славянских древностей могут дать огромный материал для сравнительной интерпретации в духе «гиперборейской гипотезы». Точно такое же сравнение напрашивается и в области общеевразийской палеолингвистики, палеоэпиграфии и изучения архаических пластов неславянских этносов северо-восточной Евразии — финно-угров, тюрок, палеоазиатов, кавкасионов, индо-иранцев и т. д.

**3.** Для социологов заманчивой может представляться перспектива восстановления структуры древнейшей модели общества Евразии. Вирт и его теории могут служить точкой входа в *евразийскую палеосоциологию* на принципах структурализма и дюрановского мифоанализа.

## М. Н. Борозенец

Философ-традиционалист,
координатор сообщества «Интертрадиционал» (Копенгаген)


# ПРОЛЕГОМЕНЫ К «ТЕОРИИ БОРЕАЛЬНОГО КОДА»

### 1. Обоснование «теории бореального кода» — «Фоносемантическая матрица» как «коллективное бессознательное» индоевропейских языков — «Речь» как общее онтологическое пространство носителей индоевропейских языков

«Теория бореального кода» (ТБК) является попыткой обоснования и выявления метаструктуры, которая лежит в основе индоевропейских языков, точнее — в коллективном бессознательном совокупности индоевропейских языков, каждый из которых в отдельности можно сравнить с сознанием (как его понимает психология). По нашему мнению, эта метаструктура является «фоносемантической матрицей», а именно — полем выраженных в звуках смысловых координат, объемлющим и определяющим Бытие (мировоззрение) носителей индоевропейских языков. Гласные, согласные, простейшие бинарные и тернарные звуковые комбинации — это далеко не произвольные конструкты, но мотивированные семы, через которые Язык как Бытие проявляет себя в Речь как Реальность. Мы называем «бореальным кодом» общую парадигму этих сем, демонстрирующую властвующие в рамках фоносемантической матрицы закономерности и взаимосвязи.

Пользуясь терминами Ф. де Соссюра[1], мы определяем фоносемантическую матрицу как «Язык» (Langue), а отдельные индоевропей-

[1] *Соссюр Ф. де*. Курс общей лингвистики / Пер. с фр. А. М. Сухотина; Под ред. и с примеч. Р. И. Шор. М.: Едиториал УРСС, 2004.

ские языки как «речи» (Parole), в своей совокупности образующие (индоевропейскую) «Речь». Согласно словарю, «Речь — исторически сложившаяся форма общения людей посредством языковых конструкций, создаваемых на основе определенных правил. Процесс речи предполагает, с одной стороны, формирование и формулирование мыслей языковыми (речевыми) средствами, а с другой стороны — восприятие языковых конструкций и их понимание. Таким образом, речь представляет собой психолингвистический процесс, форму существования человеческого языка»[1]. Мы предлагаем использовать понятие «Речь» (в написании с заглавной буквы) для обозначения «языкового пространства, выраженного в совокупности носителей языка (практиков Речи), которое обладает собственными когнитивными законами, формирующими реальность как общий аксиосемантический континуум».

Следовательно, выявление бореального кода позволит нам постичь характеристики нашей Речи, с одной стороны определяющей, а с другой — манифестирующей наше Бытие.

## 2. Традиционная космогония и современная лингвистика — Интеллектуальные основания ТБК

В рамках лингвистики ТБК касается гипотезы лингвистической относительности Сепира — Уорфа[2], а также многих других лингвистических теорий XX века, пытавшихся языком современной науки

[1] *Кондаков И*. Психологический словарь. 2000 г.

[2] Sapir-Whorf hypothesis — концепция, разработанная в 30-х годах XX века, согласно которой структура языка определяет мышление и способ познания реальности. Предполагается, что люди, говорящие на разных языках, по-разному воспринимают мир и по-разному мыслят. В частности, отношение к таким фундаментальным категориям, как пространство и время, зависит в первую очередь от родного языка индивида; из языковых характеристик европейских языков (так называемого «среднеевропейского стандарта») выводятся не только ключевые особенности европейской культуры, но и важнейшие достижения европейской науки (например, картина мира, отраженная в классической ньютоновской механике) // Carroll J. B. (ed.) (1997) [1956]. Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Cambridge, Mass.: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.

выразить откровенно традиционные убеждения относительно природы Бытия. Как в Западной (напр., авраамизм), так и в Восточной (напр., индуизм) Традиции доминирует космогоническое представление о том, что Мир был проговорен (рассказан, спет и т. п.) Божеством, а потому имеет принципиально разумную структурированную природу.

Синтезируя традиционное миропонимание и отдельные направления современной науки, ТБК имеет следующие интеллектуальные основания:

**Индоевропеистика**. Сравнительное языкознание существует уже два века, но по-прежнему занимается фрагментами языков, реконструируя на их основе наиболее древние. Нежелание заниматься обобщающими структурами, которые могли бы выявить фундаментальные законы Языка и сложить все накопленные фрагменты в единый паттерн, всецело обосновано парадигмой Модерна, которая как раз занимается количественным анализом фрагментов, пытаясь усредненным результатом заменить потребность в цельности высшего порядка.

**Структурализм** в начале XX века стал смелой попыткой привнести традиционное холистское понимание в рамки современной науки. Наиболее значительны достижения структурализма в области истории мифологии (Ж. Дюмезиль), антропологии (К. Леви-Строс), философии (Р. Барт, М. Фуко), психологии (Ж. Лакан) и др. В рамках лингвистики структурализм был широко использован Р. Якобсоном[1], применен Э. Бенвенистом[2] к теории биконсонантных корней и далее разработан Н. Андреевым[3], но всё это — единичные случаи в рамках «фрагментарной индоевропеистики». Наиболее глубоко структуралистский метод был использован проф. Г. Виртом (см. след. раздел).

**Психология Юнга**. Открытие К. Г. Юнгом «коллективного бессознательного», позволило утвердить диалектику Цельного (потенциального, «0») и Частного (актуального, «1») в рамках акаде-

[1] *Якобсон Р*. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975.

[2] *Benveniste E*. Problèmes de linguistique générale. 1. 1966; 2, 1974.

[3] *Андреев Н.Д*. Раннеиндоевропейский праязык. Л.: Наука, 1986.

мической науки. На этой же модели основаны упомянутые выше «Langue / Parole» Ф. Де Соссюра. И эта же диалектическая модель лежит в основе бинарного кода современных дигитальных технологий, что означает приближение высокотехнологичной виртуальности к мифу Традиции.

**Философия языка**. Язык был основным предметом философии в течение всего XX века. Осознание человеческой реальности как «закодированного (заговоренного) пространства», этого последнего фронтира «расколдованного мира» (Дюркгейм), стало основой для попыток конструирования реальностей, что и открыло «виртуальную эпоху» Постмодерна.

**Философия М. Хайдеггера**. Особой фигурой среди философов XX века является Мартин Хайдеггер, отводивший языку основную роль в онтологии и гносеологии («Язык — дом Бытия»[1]). Согласно Хайдеггеру, мы сможем вернуть себе Бытие только через более глубинное познание Языка.

Таким образом, поставленная нами задача по обоснованию бореального кода решается, прежде всего, на пересечении академической лингвистики и философии языка.

## 3. Лингво-симвология Г. Вирта как методология — Годовой Круг как идеограмма бореального кода

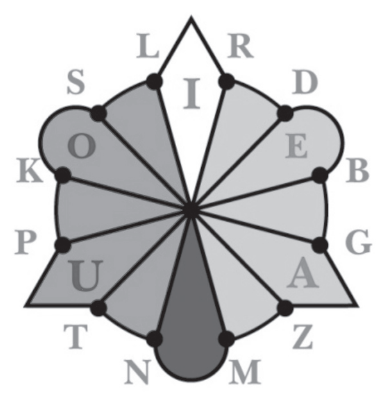
Наша методология основывается на концепции проф. Г. Вирта[2], утверждавшего взаимосвязь между пространственными, временными и ментальными факторами бореального человека, которые легли в основу Примордиальной (Бореальной) Традиции. Разработанная нами на основе идеограмм Вирта схема — это одновременно и азбука, и примитивная географическая карта, и первый солнечный календарь. Наша система расходится с виртовской в том, что вместе со звонким (восходящим, весенним) и глухим (нисходящим, осенним)

---

[1] *Heidegger M*. Sein und Zeit. Niemeyer. Tübingen 19. A. 2006 (1927).

[2] *Wirth H*. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Koehler & Amelang, Leipzig, 1931—1936.

рядом согласных не включается ряд спирантов (Ph/Bh, Kh/Gh, Sh/Zh, Th/Dh), который мы рассматриваем как уже следующую фазу развития (деградации?) изначальной биполярной системы (от Кентума к Сатэму).




Идеограмма представляет собой полярный год, который поделен на шесть условных периодов:

(-): Абсолютный Юг — в течение около 60 дней в году в полярной области царит абсолютная ночь, активно освещаемая северным сиянием. Существует гипотеза, что именно фантастические узоры северного сияния легли в основу общеиндоевропейского мифа об инфернальном Змее (Драконе), который встречает Солярного Героя на дне мира, и там происходит «Страшный Суд» — поединок Героя со Змием, трагедия смерти и чудо преображения и воскрешения. Из тьмы зимы Солярный Герой начинает новый год — новый путь снизу вверх.

**А**: Юго-Восток — в течение первых двух месяцев года Солнце еще не поднимается над горизонтом, но его лучи разгораются всё ярче, порождая потрясающий эффект затянутой зари.

**Е:** Северо-Восток — в течение последующих двух месяцев Солнце всё выше восходит над горизонтом. Его свет становится ярче.

**I:** Абсолютный Север — Солнце сияет во всей своей славе. Здесь оно не заходит вообще, а только едва заметно перемещается вокруг зенита. В течение этих двух месяцев Солярный Герой гостит в обители своего Небесного Отца. Но после пика года (точки летнего солн-

цестояния) начинается обратный процесс — Солярный Герой вынужден покинуть Небо и начать свое нисхождение.

**O**: Северо-Запад — путь вниз продолжается, Солнце всё больше приближается к линии горизонта.

**U**: Юго-Запад — сумерки нарастают. Это конец года и одновременно залог нового начала.

Каждому из этих периодов соответствует гласный звук. Год начинается со звука A, который постепенно перерастает в звук E. Звук I — как самый высокий, за ним следует понижение (закругление) — O и, наконец, самый низкий гласный — U. Обратите внимание, что именно самый высокий и самый низкий звуки переходят в согласные — I > J; U > W, V.

Таким образом, просматриваются пространственно-временные и языковые (фонетико-семантические) параллели:

- Хтонические (женские) звуки M и N — Зима (низшее солнцестояние) / Юг
- Уранические (мужские) звуки R и L — Лето (высшее солнцестояние) / Север
- «Восходящая зона» M — Z — G — B — D — R — Весна / Восток
- «Нисходящая зона» L — S — K — P — T — N — Осень / Запад

Итого 17 фоносем: 5 гласных и 12 согласных.

Возникает вполне закономерный вопрос — что определяет именно такой порядок согласных по кругу?

Мы исходили из букв Оси. Это «женские» соноры — N M — внизу и «мужские» соноры — R L — вверху. Весна (правая сторона — AR) — звонкие согласные Z G B D. Осень (левая сторона — UL) — глухие согласные, S K P T.

G B D и K P T называются плозивы (взрывные), т. е. их нельзя тянуть, а можно лишь произнести на взрыве губ единожды. Z и S — уже другой класс, фрикативы — их как раз можно шипеть как гласные. Очевидно, что Z и S должны открывать весну и осень, являясь как бы продолжением отцовских и материнских букв и одновременно переходом от них к плозивам.

Далее — почему за Z S идут G K? G и K — это как раз те плозивы, которые подвержены трансформации в виде ошипления или придыхания в зависимости от того, к какой языковой группе они принадлежат, причем то же относится и к Z S. В восточных индоевропейских языках Z порождает Ж, а S — Ш; K порождает Х, Ч, Ц и т. п.; G порождает Г (украинское, мягкое), Ж, ДЖ, ДЗ и т. п.

Остаются B D и P T — их расположение было обусловлено компаративным анализом протокорней. «B» в большинстве корней означает землю, дно, корни, жизнь и прочие манифестации архетипа «роста, развития». «D» — уже то, что над землей — древо, небо, боги. То же самое с их глухими парами — P — пар, огонь, защита и T — твердь, основа.

## 4. Философия бореального кода — Троица как треугольник гласных — Круг и Ось как 0 и 1 — История как диалектика Весны и Осени

В основе бореального кода лежит Троица, выраженная треугольником кардинальных гласных: А — И — У. Троица — это вообще фундаментальная формула, которая в том или ином варианте повсеместно присутствует в индоевропейской Речи. Философским вариантом троичной формулы является модель «**Бог — Год — Код**». В ней Трансцендентность (Бог) проявляется в Имманентности (Год) как совершенный цикл, где цельность раскрывается в последовательной смене фаз. Бог и Год соотносятся через Код — сакральную когнитивную структуру взаимосвязей горнего и дольнего, синтез и анализ. Иными словами, Бог здесь — Абсолютный Субъект, т. е. Воля (Центр); Год —Абсолютный Объект, Представление (Периферия); Код — оператор связи, радиус, «Логос», соотносящий Трансцендентное с Имманентным. Это «промежуточное» положение Языка позволяет нам отождествить его с Бытием (как это понимал М. Хайдеггер, ср. также «траект» в социологии Ж. Дюрана[1]).

Данный треугольник в свою очередь совмещается с символом, который, по мнению Г. Вирта, является фундаментальным символом

[1] *Дугин А. Г.* Социология воображения. М.: Акад. проект, 2010.

человечества и ключом к Бореальной Традиции. Это Круг, разделенный пополам вертикальной Линией, который является визуализацией архетипичного дуализма (0 и 1) и одновременно самой простой схемой Года.




Круг пребывает в перманентном вращении против часовой стрелки — это путь Солнца (солярного героя, субъекта) по небу. На круге обозначены две точки, одновременно условные и фундаментальные. Это точка абсолютного верха «I» (летнее солнцестояние) и точка абсолютного низа «X» (зимнее солнцестояние). Линия, условно проходящая между этими двумя точками, разделяет круг на принципиально различные половины — весеннюю «XI» (восходящую, развертывающую) и осеннюю «IX» (нисходящую, завершающую) и таким образом является метафизической осью, непоколебимой константой, вокруг которой разворачивается драма Года, т. е. «миф о Солярном Герое».

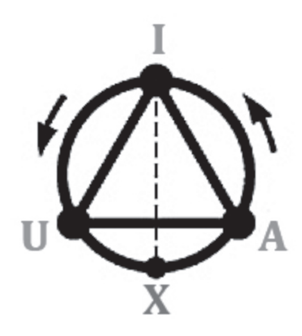
Индоевропейские языки имеют три базовых гласных звука, которые одновременно являются архетипами любого процесса Бытия:

A — Начало, радикальный разрыв Хаоса и утверждение предстоящего пути. Средний по частоте звук, произносимый с максимально открытым ртом.

I — Кульминация пути, апогей. Самый высокий звук.

U — Завершение пути, свертывание, закругление. Самый низкий звук.

Треугольник «AIU» накладывается на круг следующим образом:




В этой схеме мы видим, что весенняя «А» является «актуальным» по отношению к осенней «U», в то время как «U» является «потенциальным» по отношению к «А». Точка «I» в таком случае является «интегральным», т. е. той точкой, где актуальное (экзистенция) и потенциальное (субсистенция) сливаются (транзистенция?).

Сегмент «UXA» — это Хаос, Зима (от семанта ZI — «зияние», «разверстость»), зона «осадков Года», беспорядочное брожение и шевеление неопределенных фрагментов, оставшихся после предыдущего цикла. Радикальный разрыв происходит на грани Зимы и Весны — в точке А, когда «архетипический неопределенный полутон X» преображается в Первозвук. Весна — это время агрессивного доминирования (героизма), доходящее до своего «летнего» апогея в точке «I», в которой сливаются также вершина треугольника и пик оси. В этой «божественной точке» открывается выход из круга в Иное, традиционно символизируемый лестницей. Если герой не уходит в Иное, он неизбежно начинает обратный осенний процесс рецессивной рефлексии (анализ, рационализаторство, философия — ср. «вечернюю философию» М. Хайдеггера).

Необходимо обратить внимание на один важный момент — полноценный закат наступает только через принятие восхода, его кульминации и завершения. Полный круг — это симметрия, тождество различий; завершение, таким образом, становится растворением до полного гомеостаза. Сферу, полный круг, можно назвать путем Волхва — это глубокое видение процессов, фиксация приливов и отливов, адекватный выбор действия согласно текущему времени. Путь Героя противоположен ему, это радикальное противостояние времени и процессу энтропии, которое оно несет в себе. Так, вос-

ход осуществляется через отрицание тьмы и веру в то, что закат не наступит никогда. Весенний героизм — это умышленное рециклирование полукруга, ассиметрия, неравнозначность. Как только достигается точка «I», героическое сознание проворачивает инверсию, т. е. перетолковывает «I» как «X», верх как низ, свет как тьму, и все былые идеалы — как иллюзию и ложь. Так было, например, в случае Модерна, где закат Традиции истолковывался как прогресс, а материализм — как имманентное благо вопреки иллюзии идеализма.

Диалектика Весны и Осени прослеживается во всей истории человечества. Те или иные формы проявления этих архетипов можно редуцировать до следующей схемы:

Посох Пастыря

Копье Воина

| 0 | 1 |
|---|---|
| Завершение, совершенство, симметрия, Круг | Начало, разрыв, асимметрия, Линия |
| Запад, вечер, осень | Восток, утро, весна |
| Холизм (Бытие) | Дуализм (Всё / Ничто) |
| Женское, пассивное, горизонтальное, общее | Мужское, активное, вертикальное, цельное |
| Культ Природы, путь левой руки | Культ Предков, путь правой руки |
| Аграрные культы, мистицизм | Воинские инициации, религия |
| Демократия, анархия, рационализм | Автократия, иерархия, героизм |
| Мысль: Рефлексия, синтез | Смысл: Императив, трансгрессия |

**М. В. Медоваров**

Аспирант Нижегородского государственного
университета им. Н. И. Лобачевского

# ДОСТИЖЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ ДАЛЬНЕГО РОДСТВА ЯЗЫКОВ: СОВЕТСКАЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ШКОЛА ПРЕЖДЕ И ТЕПЕРЬ

Язык — это брод через реку времени,
Он ведет нас к жилищу ушедших;
Но туда не сможет прийти тот,
Кто боится глубокой воды.

*В. М. Иллич-Свитыч*

Любое исследование дальнего родства языков начинается с определения отношения к самой возможности выявления такого родства. Альтернатива здесь достаточно простая: либо скептицизм и признание невозможности проследить родство языков глубже, чем на пять-шесть тысяч лет, либо поиск путей для реконструкции всё более и более древних языковых общностей, вплоть до праязыка человечества (теория моногенеза). Второй позиции придерживается советская лингвистическая школа, обычно называемая «московской», хотя по географическому распространению она давно уже стала всемирной: ее представители живут в России, США, Германии, Израиле, Австралии, Чехии. Зарождение этой школы связано с основоположником ностратической теории *В. М. Иллич-Свитычем*. Крупнейшими ее представителями в последние десятилетия были уже покойные *С. А. Старостин* и *Е. В. Хелимский*, а из ныне живущих — *А. Ю. Милитарёв, Г. С. Старостин, С. Л. Николаев, С. Е. Яхонтов, А. Б. Долгопольский, В. А. Дыбо, А. В. Дыбо, Вяч. Вс. Иванов, Т. В. Гамкре-*

*лидзе, И. И. Пейрос, К. В. Бабаев, М. Рулен, В. Блажек.* К числу критиков теории дальнего языкового родства относится большинство лингвистов США (кроме «гринбергианской» школы). В России противники ностратической теории всегда были в явном меньшинстве (*Г. А. Климов, А. В. Щербак, М. Вовин*).

Теория реконструкции языковых макросемей путем ступенчатого сравнения всё более и более древних (уже реконструированных) праязыков была доведена до совершенства *С. А. Старостиным* и *С. Е. Яхонтовым*. В числе достижений «московской школы» огромная база данных «Вавилонская башня» (http://starling.rinet.ru/descrip.php?lan=ru#bases), постоянно исправляемые и пополняемые этимологические словари, выходящий с 2009 года журнал «Вопросы языкового родства» (http://www.jolr.ru) и сайт «Ностратика», где дается развернутый ответ на критику методов «московской школы» (http://www.nostratic.ru/index.php?page=8). Реконструированы в целом праязыки большинства семей Евразии, такая же работа ведется по языковым семьям Африки. Наконец, даже противники теории дальнего родства не могут не признать, что именно представители названной школы за последние десять лет дальше всех продвинулись в исследовании наименее изученных языков мира (койсанских, папуасских, австроазиатских), без чего невозможны дальнейшие реконструкции.

Основной теоретико-методологический постулат теории дальнего языкового родства заключается в том, что в любых условиях, как бы сильно не изменялся язык в целом, скорость изменения его 100-словного (но особенно 35-словного) лексического ядра абсолютно одинакова для всех без исключения языков мира в любую эпоху. *А. Ю. Милитарёв* объясняет это тем, что праязык «Адама и Евы» распался в одном месте и в одно время, а потому скорость дальнейшей эволюции этого «ядра» оказалась одинаковой. Правда, даже в этом случае высказываются сомнения, почему при разной скорости изменений в фонетике, морфологии и синтаксисе должна быть непременно одинаковая скорость «выветривания» базовой лексики. Однако практика показывает, что датировки, полученные с помощью такого модифицированного глоттохронологического метода *М. Сводеша*, оказываются удивительно точны во всех случаях, когда их можно проверить экстралингвистическими способами.

К сожалению, полемика вокруг ностратической теории всегда осложнялась политизацией вопроса. Некоторые представители «московской школы» заработали дурную репутацию своей поддержкой либерализма и распада Советского Союза, среди них *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, А. Ю. Милитарёв*. Немало шума наделало и участие В. Ю. Милитарёва (брата лингвиста) в русском националистическом движении (в настоящий момент он является вице-президентом Института национальной стратегии С. Белковского, членом ДПНИ и АПЭ). Более же всего некоторых националистов и правых экстремистов смущает этническая принадлежность большинства (хотя и не всех) апологетов ностратической теории, хотя даже в их среде имеют место разногласия по этому вопросу. Например, широко известный в Интернет-кругах «Латинист» неоднократно называл В. М. Иллич-Свитыча и его учеников «еврейскими фашистами», в то время как некоторые националисты, напротив, считают их «великими русскими лингвистами». Если отбросить эмоции и политиканство, то мы увидим, что за обменом нелестными эпитетами скрываются реальные научные проблемы, имеющие мировоззренческое значение.

Первая проблема заключается в ответе на вопрос, восходят ли все люди к одним прародителями (а все языки — к одному праязыку) или же имел место полигенез человечества (последняя теория открывает широкие двери расизму и евгенике)? Вторая проблема состоит в определении прародины человечества: была ли это Восточная Африка, Ближний Восток или же Арктика. Третий вопрос, имеющий мировоззренческое значение, связан с прародиной так называемых бореальных языков (на которых сейчас говорит почти всё население Земли, за исключением американских индейцев, папуасов, австралийцев и бушменов), а также крупнейшей ветви этих языков — ностратической. Наконец, не менее жаркие и непримиримые споры ведутся на тему индоевропейской прародины: были ли первые индоевропейцы наиболее тесно связаны с урало-алтайскими народами или же с афразийцами и картвелами Передней Азии. Именно теория Вяч. Вс. Иванова и Т. В. Гамкрелидзе, расположивших прародину индоевропейцев в Восточной Анатолии, вызвала наибольшее число нареканий. Справедливости ради отметим, что несостоятельность этой теории была продемонстрирована такими академическими лингви-

стами, как *И. М. Дьяконов и Л. А. Гиндин,* а потому ее политизация является неверным шагом.

Лидеры современной «московской школы» А. Ю. Милитарёв и Г. А. Старостин любят подчеркивать позитивистскую, «беспристрастную» основу своего подхода. Это не совсем так: пристрастие ученого проявляется уже в выборе темы исследования, а методология «ностратистов» совершенно не вписывается в каноны позитивизма. Наследники В. М. Иллич-Свитыча формировались как ученые в конкретную эпоху развития лингвистики и в конкретной социальной среде. К сожалению, именно этому аспекту их деятельности никто не уделял внимания.

XIX век в языкознании прошел под знаком романтизма и построения генеалогических древ языков (братья *Шлейхер,* братья *Гримм, В. Гумбольдт* в Германии, славянофилы в России). Очень важно отметить связь романтических теорий языка с символическим мировосприятием, характерным для людей Традиции, а также с французским эзотерическим традиционализмом (*Ж. де Местр, Фабр д'Оливе*). С конца XIX века (*Ф. де Соссюр)* начинается структуралистский поворот в языкознании. В первой половине XX века он приводит к перемещению акцента с вопроса о происхождении языков на вопрос об их взаимном влиянии. Вместо слов стали изучать структуру текстов, вместо четко определенных языков — общие для диалектов различных языков явления. Отсюда и теория *Н. Я. Марра* о прохождении каждым языком нескольких стадий, соответствующих экономическим формациям в марксизме, и теория языковых союзов основателя евразийства *Н. С. Трубецкого*. В наиболее радикальных версиях (например, у итальянских «неолингвистов» *В. Пизани* и *М. Бартоли*) речь вообще шла об отказе от схемы «генеалогического древа» и замены ее на представление о «гибридных» языках и «скрещивании» диалектов.

Вместе с тем обнаружила себя и тенденция к соединению традиционного представления об историческом развитии языка с достижениями структурализма. Это означало рассмотрение структуры языков, особенно языковых универсалий как весьма устойчивой и древней их части, как живого свидетельства о праязыке древнейших эпох. Последовательно пойти по этому пути значило превратить структурализм из гносеологической теории в метафизическую.

В области сравнительного религиоведения этот шаг сделали *Р. Генон* и *М. Элиаде*, придавшие важнейшим структурным элементам религий мира онтологический статус примордиальной Традиции. В лингвистике подобный шаг был сделан независимо в нескольких странах. В Германии это *Г. Вирт*, чье колоссальное значение для традиционалистских исследований не нуждается в пояснениях. В Англии аналогичные исследования предпринимал *Дж. Р. Р. Толкиен*; материалы реконструированного им раннеиндоевропейского праязыка «талиска» до сих пор засекречены (по сообщению *А. Шмакова*, известного традиционалиста и переводчика работ *Ю. Эволы*). В России же предпосылки для структуралистской прививки к древу традиционной мысли были подготовлены всем ходом русской интеллектуальной истории. Практически одновременно в эмиграции вышли работы евразийца-лингвиста Н. С. Трубецкого, чьи философские взгляды Р. Р. Вахитов характеризует именно как онтологический структурализм. *П. А. Флоренскому* и *А. Ф. Лосеву* удалось соединить элементы структурализма и феноменологии с неоплатонизмом, православной метафизикой и наследием французских традиционалистов (известно, что Флоренский был прекрасно знаком с эзотерическими трудами *Фабра д'Оливе* и *Грасе д'Орсе*, посвященными праязыку).

Во второй половине XX века языковеды отказались от крайностей структурализма, пришло время синтеза предыдущих парадигм. К сожалению, общий философский уровень лингвистических работ снизился, резко сузилась их потенциальная аудитория. Продолжающие линию *А. Ф. Лосева* (но обращающиеся также к наследию *Р. О. Якобсона* и *М. М. Бахтина*) труды *Л. А. Гоготишвили* и *А. Е. Соколова* не получили широкой известности. Западные лингвисты и вовсе стали отказываться от широкомасштабных обобщающих построений (за исключением школы *Дж. Гринберга — М. Рулена*). Именно в этих условиях после разгрома марризма и был создан «Опыт сравнения ностратических языков» В. М. Иллич-Свитыча. Слишком мало известно о мировоззрении этого рано погибшего лингвиста (его сбил автомобиль, когда он прогуливался в сомнамбулическом состоянии), но его стихотворение на ностратическом языке «Язык — это брод через реку времени» явно является инициатическим. Можно предположить, что Иллич-Свитыч придерживался мнения о порче языка со временем, и обращение к

реконструкции ностратического праязыка было для него больше, чем просто сферой научного интереса.

Конечно, у его последователей таких мотивов не было и нет, хотя следует обратить внимание на интерес В. Н. Топорова и Вяч. Вс. Иванова к исследованию мифологии со структуралистских позиций (в духе *В. Н. Проппа*). Их исследования некоторых частных мифологических сюжетов имеют не меньшее значение, чем штудии М. Элиаде, — при всей противоположности их политических взглядов традиционализму (на что, между прочим, неоднократно обращал внимание *А. Г. Дугин*). Такую непоследовательность можно, пожалуй, объяснить условиями развития советской науки. Дело в том, что господство марксизма-ленинизма, признававшего наличие вещей независимо от сознания субъекта, предохраняло советских ученых от субъективно-кантианской парадигмы западной философии XX века. В этом смысле диалектический материализм точно так же, как и русская религиозная философия, был *реализмом*, в противоположность западному *иллюзионизму* (используя терминологию В. Ф. Эрна), т. е. полагал, что вещи первичнее отношений. Поэтому и сам структурализм в восприятии советских ученых онтологизировался. Это тем более интересно, что данный процесс происходил неосознанно. В результате представители «московской школы» (и примкнувший к ним представитель бывшего соцлагеря чех *В. Блажек*) до сих пор рьяно отстаивают, по сути дела, романтическое воззрение на язык как на реальную «вещь», генетически происходящую из языка-предка, в то время как для их американских оппонентов язык — это структура, которая легко может трансформироваться в другую. Для первых языковые группы и семьи — это объединение потомков реально существовавшего и могущего быть реконструированным языка, для вторых — имеющая лишь гносеологическое и методологическое значение группировка более-менее сходных языковых систем. Поэтому онтологический подход советской лингвистической школы к изучению дальнего родства языков имеет черты определенного «сродства» с традиционалистским взглядом на проблему, в то время как позиции скептиков вроде *Г. Флеминга* и *М. Вовина* сущностно родственны философскому агностицизму, а то и вовсе марризму.

Другое дело, что изучение праязыка человечества с позиций традиционализма все-таки лежит в иной плоскости, чем академическая

ностратика. Можно сказать, что это два уровня изучения вопроса. Реконструируя отдельные корни и морфемы, «московская» лингвистическая школа не претендует, например, на метафизическое объяснение их фонетики — это уже область сугубо традиционалистских исследований в духе «священной науки». С другой стороны, сейчас уже невозможно приступать к рассмотрению праязыка на уровне Грасе д'Орсе или даже Флоренского и Вирта, игнорируя словари и базы данных реконструированных коллективом С. А. Старостина праязыков семей и макросемей (как, впрочем, и данные археологии и генетики). Неоправданное смешение этих двух уровней исследования или же отрицание одного из них приводит к крайне нежелательным последствиям. Сама по себе академическая ностратика не способна прийти к мировоззренческим выводам, а лишенные академизма традиционалистские исследования сведутся к примитивным лозунгам и грубым фактическим ошибкам.

Яркий пример — работы *Н. Д. Андреева* и его последователя *В. А. Сафронова*, пользующиеся популярностью в «патриотических» кругах как альтернатива не только «анатолийской гипотезе» *Вяч. Вс. Иванова* и *Т. В. Гамкрелидзе*, но и ностратической теории вообще. Н. Д. Андреев реконструировал двести корней «раннеиндоевропейского» праязыка (который он отождествляет с общим предком индоевропейского, уральского и алтайского). Однако это оказались лишь корни из двух согласных (без гласных), смысл которых порою предельно расплывчат и абстрактен. В целом корни, по Н. Д. Андрееву, действительно существуют в ностратических языках, но намеренное игнорирование реконструкций В. М. Иллич-Свитыча привело к тому, что в книгу Андреева не вошли десятки очевидных параллелей из картвельских, дравидских и афразийских языков. Это было нужно автору для того, чтобы создать иллюзию, будто индоевропейский язык имеет родственников только на востоке, но не на юге.

Ленинградский лингвист В. А. Сафронов начинал свою деятельность в 1989 г. как приверженец «московской школы», а уже в 1999 г. стал ее яростным противником. В своем нежелании признать культурное значение Ближнего Востока эпох мезолита и докерамического неолита он дошел до совершенно неприемлемой привязки первых индоевропейцев к свидерской археологической культуре, носителями которой, как известно, на самом деле являлись протосаамы-

лапоноиды. Таким образом, исходя из вполне естественного неприятия «анатолийской гипотезы» и конфликта с ее авторами, Андреев и Сафронов ударились в противоположную крайность и фактически отбросили академическую лингвистику как нечто тенденциозное и вредное.

Нам представляется, что такой подход контрпродуктивен. Следует не отвергать профаническую науку с порога, но онтологизировать и сакрализовать ее. Не признавать заслуг «московской» ностратической школы, не использовать ее реконструкции древнейших праязыков, а главное, ее метод (который при последовательном развитии оказывается методом онтологического структурализма) означает отказаться от объективного, строгого и точного изучения праязыка человечества в пользу субъективных «арийских» фантазий. Но приняв основные методы и результаты теории дальнего языкового родства, следует осмысливать реконструированные словоформы уже методами сакральной науки. И при этом помнить, что максимум, на что способна в будущем академическая лингвистика — это реконструировать несколько десятков слов и морфем языка глубиной не более 40 тысяч лет. Но между таким исторически зафиксированным языковым состоянием и первозданно-райским языком Адама в христианской Традиции, «языком птиц», «языком ангелов», «языком Еноха» всё же лежит качественное различие — онтологическая пропасть, преодолеть которую можно уже отнюдь не академическими методами. Указания на это мы и находим у вышеупомянутых Г. Вирта, П. А. Флоренского и Дж. Р. Р. Толкиена. Существует вероятность, что именно этого хотел и В. М. Иллич-Свитыч. Но тогда полноценный синтез академической компаративистики и традиционалистской «сакральной науки» будет, наконец, явлен как энтелехия их внутреннего развития.

# Семинар № 2

## *Десекуляризация: вторжение теологии в политику*

Политика и теология

Политическое православие

Старообрядчество и политика

# ОБЗОР

6 апреля 2011 года Центр Консервативных Исследований и Кафедра социологии международных отношений МГУ провели семинар на тему «Десекуляризация: вторжение теологии в политику».

Основной доклад под заглавием «Политика и теология» представил профессор *А. Г. Дугин*.

## Политика и теология (доклад А. Г. Дугина)

Прежде всего Александр Дугин определяет предмет рассмотрения — феномен теологии и политики в современных условиях Постмодерна и обращается к тезису Питера Бергера о десекуляризации как процессе возвращения религиозного фактора в современный мир. На первый взгляд, это возвращение религии. К примеру, в США протестанты оказывают влияние на политику, в Европе возрастает количество практикующих христиан, растет и роль Папского престола в мире. При переходе от секулярности как доминирующей нормативной модели к десекуляризации, казалось бы, осуществляется реверсивный возврат к Премодерну, или еще не секулярному обществу. В действительности же это не так.

Бергер, описывая процесс возвращения к религиозному началу в мире, говорит, что параллельно наступлению секулярной модели проходили некоторые процессы:

1) Религия переходила в контратаку на секуляризацию и Модерн, т. е. оставалась на позиции антимодерна (например, контрреформация, противники Просвещения). При этом противостояние секуляризации приобретало секулярные формы (к примеру, ультраконсерватизм). Противостояние современности приобретало всё более и более современные формы. Это и есть консервативная революция — бунт не во имя религиозных ценностей, а бунт ради бунта.

2) Создание религиозных субкультур. Религия уходит из социальной сферы, перестает быть общеобязательным нормативом, но остается в качестве одного из серьезных, хотя и маргинальных средств.

3) Аджорнаменто, в рамках которого религия, так или иначе, стремится найти свое место в секулярной модели. В тот момент, когда давление секуляризации ослабевает и возникает собственно секулярное общество, эти три фактора — контрмодерн, периферийные религиозные субкультуры и аджорнаменто — выходят на поверхность и формируют десекуляризацию, т. е. якобы возврат к религии. Создается впечатление, что мы имеем дело с реверсивным процессом. Однако, утверждает профессор Дугин, это не так. В тот период, когда религия пребывает в специфическом состоянии в эпоху секулярности и Модерна, с ней происходит необратимая трансформация — точно так же, как и с обществом. Религия не является тем, с чем мы привыкли иметь дело, проецируя на нее секулярный взгляд. Мы называем «религией» то, что именуется этим словом в рамках секулярной модели. Религия же в собственном смысле слова — это тотальное явление, предопределяющее публично-социальную жизнь сверху донизу. Она — аналог идеологии (в том смысле, какой последняя приобрела с XIX века, после Карла Маркса). По Эмилю Дюркгейму, Бог с социологической точки зрения — это само общество. Говоря, что Бог умер, мы констатируем смерть общества. Когда религия перестает быть доминирующим, тотальным явлением в обществе, оно необратимо мутирует, перестает быть тем, чем было, и становится чем-то другим. И когда религия возвращается, это уже не религия, и возвращается она не в общество. Таким образом, мы имеем дело с двумя симулякрами — общества и религии. Возвращается не то, что уходило, но ревенант, дух, вампир. Религия уходит как нечто реальное, а возвращается как призрак, как тень. Десекуляризация не есть реверсивный процесс возврата к Премодерну; это модель, вытекающая исключительно из секулярного мира Модерна. Иными словами, это продолжение секуляризации другими методами, секуляризация наизнанку, наложение двух симулякров — общества, утратившего свою политическую теологию (по Карлу Шмиту), и религии. Встреча двух симулякров называется десекуляризацией. Это и не возвращение, и не продолжение того же самого. Это Постмодерн, задача которого так преодолеть Модерн, чтобы не впасть в Премодерн. В десекуляризации, этом совершенно новом явлении, мы имеем дело с тремя неизвестными параметрами. Во-первых, мы не знаем, в какое общество вернулось то, что условно называется религией (месседж десе-

куляризации напоминает одного из героев «Криминального чтива» Тарантино, который убивает людей, зачитывая фрагменты псалмов. И это серьезно: Постмодерн — что угодно, только не игра. Герой Тарантино — это действительно киллер и действительно пастор). Во-вторых — неизвестное пострелигии. И в-третьих, новое отношение к постобществу и пострелигии, безразличное и вседопускающее.

Основой такого возвращения теологии в нашем мире является понятие «симулякр». В каких случаях мы имеем дело с симулякрами религии.

— Она становится симулякром в отрицании Модерна, кристаллизуясь в традиционализме (традиционализме без Традиции, эволаистском, базирующемся на ненависти к современному миру, правоанархистском).

— Существование религии в субкультурах лишает ее тотальности. Переставая быть всеобъемлющей, она перестает быть религией в полном смысле этого слова. Если человек считает, что религия — это личное дело каждого, а общество и политика — нечто постороннее, это приводит к тому, что его религиозность и социальность становятся, в определенной степени, симуляциями. Религиозный человек либо живет в обществе антихриста, с которым борется, либо в обществе Божественном. Третьего не дано.

— Аджорнаменто, по Бергеру, это подстройка церкви под веяния времени (яркий пример — Тейяр де Шарден). Если мы допускаем смешение христианства и, к примеру, дарвинизма, мы уже не носители религиозного сознания, а симулякры. Адаптируясь к современному миру, религия начинает впускать в себя его элементы. Аджорнаменто — это подстройка религии под секулярность, при которой религия начинает мутировать.

Профессор Дугин констатирует, что мы имеем дело с тройным симулякром, и это ставит нас перед важной проблемой симулякра в религиозном контексте. Мы переходим с социологической позиции на религиозную и спрашиваем: знает ли полноценная религия об этом? Знает, убежден Александр Дугин; в своих эсхатологиях все традиционные религии описывают специфику последних времен как появление симулякра. Он имеет четкий аналог в религиозных доктринах: приход той инстанции, которая окажется не внешней, как при секуляризации, а внутренней по отношению к религии. В христи-

анстве речь идет о Втором послании к Фессалоникийцам апостола Павла, гласящем о Сыне Погибели, который воцарится в Церкви. Антихрист придет с добром, с гуманитарной миссией, с «правами человека». Понятие симулякра заложено в православной эсхатологии и является в ней главной, единственной, основной проблемой. В исламе это Даджал, лжец, т. е. тоже симулякр: искажение как сходство с оригиналом. В иудаизме — последняя битва между иудеями и их же симулякром, «эрев рав». Снова симулякр становится в центре религиозной модели.

Десекуляризация — это фундаментальное эсхатологическое пришествие симулякров. Таким образом, в постсекулярном десекуляризованном мире мы переходим от оппозиции «религия и светскость» к проблематике «религия и симуляция религии». Светскость в данном случае отменяется. Рене Генон называл это открытием в эпоху Великой Пародии мирового яйца снизу. Десекуляризация — это симуляция возврата к Золотому веку, симуляция реверсивности.

В период секуляризма Нового времени, продолжает профессор Дугин, представители аутентичного религиозного начала переместились в контекст исключительно эсхатологической проблематики. По сути дела, был объявлен конец света. И в сегодняшнюю десекуляризацию представители аутентичной религиозности вступают, наполненные только одним: фундаментальным призывом к эсхатологической битве. В наше время разговоры о мире несовместимы с религиозным началом. Религия возвращается в форме эсхатологической войны, и только войны. При этом она имеет перед собой уже не секулярного врага. Это война как диакрисис, различение духов, — война между религией и ее симулякром. Враг перемещается из очевидности в неочевидность.

Мы имеем дело с политической эсхатологией, которая становится по мере продвижения бергеровской десекуляризации доминирующим мировым дискурсом (причем, отмечает А. Г. Дугин, ее значение будет только возрастать). Мы можем увидеть мир, в котором мотивация всех основных поступков будет иметь только эсхатологическое обоснование (Джордж Буш-мл., Усама бин Ладен, армия Махди в Ираке). Политическая эсхатология, в свою очередь, также расщепляется, поскольку в рамках десекуляризации несет в себе свой собственный симулякр. В рамках политической эсхатологии мы имеем

дело с рядом явлений, которые должны быть реквалифицированны и заново осмысленны: большая часть из них будет представлять собой симуляцию данной сферы, т. е. секулярность наизнанку, и меньшая окажется подлинной. В этом диакрисисе главное значение современности. Как опознать политическую эсхатологию в симуляционной манифестации? Профессор Дугин предлагает такой критерий, как наивность. Был сложный, не наивный Модерн и сложная, серьезная, не наивная религиозность; но это утрачено. Та религиозность, которая проявляется сегодня, обладает той доверчивостью и наивностью, которой никогда не обладала Традиция. Настоящая Традиция, утверждает А. Г. Дугин, чрезвычайно рефлекторна, это мощнейшее богословское здание — и социологическое, и политико-культурное здание, споры внутри которого ведутся по поводу нюансов. Когда религия существовала в бергеровском варианте, она утратила эти свойства, и сегодня она выступает как некритическая, наивная реконструкция. Например, ваххабизм — типичный религиозный симулякр. Представление ваххабитов лишено трактовки. Если они погрузятся в детали, то окажутся неоперативны для симуляционной конструкции. Религия сложна и забирает у человека жизнь, чтобы он познал какой-то маленький фрагмент. В иудаизме то же — хасиды, в христианстве — протестанты (Библия с комментариями Скофилда). Наивность США — это наивность с ядерным оружием, это очень страшная наивность. В православии симуляции также более чем достаточно. Когда-то наивность была признаком скромности, поскольку кто-то думал за всех — государство, монастыри, клир, епископы, цари и т. д. Были те, кто думал и знал, что происходит. Теперь их нет, а наивные люди остались, и на этой почве строится новая современная либерационная теология «под домохозяйку XXI века». Попытки противостоять этому (к примеру, о. Петром (Кучером) в православии немедленно осуждаются телепроповедниками.

В заключение профессор Дугин задает вопрос: возможен ли русский православный фундаментализм? В описанной ситуации этот проект более чем проблематичен, т. к. скорее мы будем иметь симулякр. Лобовой вариант осуществления приведет к наивности ряженых, митингующих на улице. Прямой ход закрыт; впрочем, даже такого симуляционного православного проекта у нас нет. В православной эсхатологии отсутствует позитивный образ будущего; есть конечная

драма, и для того, чтобы принять положительную, хилиастическую перспективу, нужно отклониться от догматов, поместить Тысячелетнее Царство не позади, а впереди. Тогда будет за что бороться, но это уже не будет православием. Может быть, поэтому русские не спешат формировать православный фундаменталистский проект, связанный с необходимостью говорить нелицеприятную правду. Но, возможно, считает Александр Дугин, этот проект еще не сформировался, и в каком-то смысле будет сформирован. В таком случае проблематика симулякра окажется в нем на первом плане.

## Политический ислам (содоклад М. Яхимчика)

Первый содоклад на тему «Политический ислам» прочел теолог-религиовед *Мансур Яхимчик*. Он начал свое выступление с определения понятия «секуляризация», под которым обыкновенно понимается процесс разделения государства и церкви, или шире — религии и политики. Т. е. это процесс демонтажа теократической составляющей в религии. Во всех религиях единобожия — в иудаизме, христианстве и исламе — на начальном этапе теократическая составляющая играла центральную роль. В иудаизме теократия — это тот этап истории, который наблюдается со времен пророка Моисея и правления Судей до первого израильского царя Саула. В «Книге Царств» описана история, как старейшина Израиля предложил последнему из Судей пророку Самуилу утвердить царя, чтобы Израиль был как другие народы. На это Самуил получил наставление от Бога: «Сделай то, что они от тебя хотят, и таким образом они предают не тебя, а Меня». Мы видим, что в «Книге Царств» установление в Израиле монархии было предательством по отношению к Богу как Царю 12 колен Израиля. Это — первый этап демонтажа израильской теократии. В I в. н. э. видим, как истеблишмент Израиля в Иерусалиме, саддукеи, и многие из фарисеев, которые их снабжали соответствующими толкованиями Торы, идут на компромисс и соглашаются на ежедневные молитвы в храме за языческого императора Рима. Это вызывает жесткую реакцию в среде зелотов в Галилее, что в итоге приводит к восстанию против Рима, свержению римской власти в Иерусалиме, затем к уничтожению Иерусалима римлянами. После этого еще три года, до

73 г. I в. н. э., последняя зелотская крепость в Масаде держала оборону. Чтобы не попасть в руки римских язычников, 960 защитников Масады мученически принимают добровольную смерть. Это было концом зелотской мечты о восстановлении теократии в Израиле.

Далее Мансур Яхимчик обращается к примеру западного христианства, в котором секуляризация обычно связывается с Великой французской революцией. Однако автор содоклада считает, что процесс секуляризации начался намного раньше, уже в IV в. н. э., во время Вселенского Собора в Нике, когда епископы западного христианства приняли языческого императора Константина как главу этого Собора и согласились, чтобы именно он стал арбитром в их спорах. В итоге западное христианство подчинилось в своем образе жизни римскому государству, римскому праву, и тем самым устранило теократическую составляющую из жизни христиан, где она играла центральную роль еще в церкви первого поколения под правлением брата Иисуса, Якова.

В православном христианстве, продолжает М. Яхимчик, если идти по пути славянофильства, секуляризацию связывают с правлением Петра Великого. Это действительно так. Если мы посмотрим на процесс выдвижения на престол в 1613 г. первого из Романовых, Михаила, ясно, что для бояр и русского народа тех времен Божий закон имел первенство над какими-либо человеческими законами. Пример — установление института царства, когда рядом с молодым царем Михаилом Романовым «со-царем» утверждается его отец патриарх Филарет. Этот институт был создан именно для того, чтобы не возникла ситуация, когда царь управляет своим отцом.

В исламе процесс секуляризации обыкновенно связывается с приходом к власти в Турции Ататюрка и демонтажем Халифата. Задача всех исламистских движений сегодня именно в восстановлении Халифата в том виде, каким он был после ухода Пророка Мухаммеда из жизни, при правлении четырех первых праведных халифов. Идеология политического ислама имеет многих отцов, но главным из них Мансур Яхимчик предлагает считать пакистанского мыслителя и политика Маудуди.

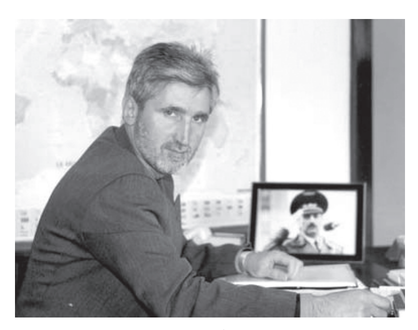
Маудуди родился в начале XX в. и решающим образом повлиял на становление всех существующих сегодня радикальных исламистских движений, таких как «Братья-мусульмане», «Джамаат аль-Исламия»

в Пакистане (именно Маудуди явился инициатором его создания в 1941 г.). В 1963 г. с ним лично встречался аятолла Хомейни, который перевел на фарси основные труды Маудуди по вопросам всемирного джихада и всемирного исламского государства. Маудуди считал обязанностью каждого мусульманина участие во всемирном джихаде ради свержения языческих правлений в странах не только Запада, но и Востока, и Ближнего Востока, которые он также считал мятежом против Божьего закона. В его учении идея исламистского государства как центрального порядка занимает основное место. Затем это учение, уже с акцентом, который привнес в исламизм Саид Кутб, стало основой радикального исламизма Аймана аз-Завахири и Абдуллы Юсуфа Аззама. Когда в 1979 г. началась советско-афганская война, именно Маудуди и его организация «Джамаат аль-Исламия» стали опорой для исламского джихада против советской армии. Можно говорить о прямом влиянии маудудизма на Ахмада Шаха Масуда, Гульбеддина Хекматияра и, прежде всего, Муллу Омара, лидера талибанского движения и, в итоге, «Аль-Каиды».

*Хож-Ахмед Нухаев* (экс-вице-премьер Правительства ЧРИ) после ухода со всех политических должностей в конце 1990-х гг. поставил себе задачу фундаментального переосмысления, деконструкции не только исламизма, но и исторического ислама с целью восстановить модель чистого коранического ислама времен Пророка. Для этого Нухаев вернул Коран и Сунну Пророка к их подлинному контексту родоплеменной уммы в долине Ясриб, в Медине. Именно в этом контексте Аллах ниспослал Пророку Коран, и именно в контексте родоплеменных общин в Медине была создана первая умма при жизни Пророка и его ближайших сподвижников — ансаров в Медине и мухаджиров, которые переселились с ним во время хиджры в 622 г. в Мекку. Для реконструкции чистого ислама Нухаев пользуется исключительно Кораном и самой ранней Сунной из Мединской конституции, которую создал сам Пророк и которая дошла до нас под арабским названием ас-Сахих; она определяет все основные институты союза родоплеменных кровнородственных общин в долине Ясриб, признавших Мухаммеда своим верховным арбитром — третейским судьей во время мира и своим вождем в военное время.

Анализ структуры первой уммы, проведенный Нухаевым, однозначно показывает, что она не была государством; мусульманские,

языческие, иудейские и христианские родоплеменные общины, которые являлись субъектами первой уммы, самоуправлялись в рамках родоплеменного строя. В соответствии с Мединской конституцией Пророк повелевает им пользоваться в повседневной жизни своим адатом (т. е. обычным правом родоплеменного строя), и только в случае споров прибегать к Аллаху и Пророку для рассуждения этих споров с помощью откровения: в случае мусульман — Корана, иудеев — Торы и в случае христиан — Евангелия.



*Хож-Ахмед Нухаев*

Нухаев делает акцент на том, что субъекты уммы — это не индивиды, а кровнородственные общины, которые присоединились к первой умме добровольно, без принуждения. Он обращает внимание на аят Корана «Нет принуждения в религии» и призывает понимать его широко: какая-либо форма принуждения в религии запрещена самим Богом. Исходя из этой предпосылки, Нухаев выводит анализ структуры государственного строя и государства вообще и показывает, что сущность государства — это именно аппарат принуждения. Если это так и если Аллах запрещает подчиняться институтам принуждения и, тем более, создавать их, то, следовательно, мусульмане не имеют права создать государства и подчиняться им, даже если они называются исламскими.

Таким образом, продолжает Мансур Яхимчик, Нухаев доказывает, что даже традиционалистские формы исламизма, такие как салафизм и ваххабизм, глубоко ошибаются, считая ислам первых трех поколений, т. е. ислам времен Халифата, праведных халифов и их наследников, подлинным исламом. Соответственно учению Нухаева чистый ислам — это ислам первой уммы Пророка Мухаммеда и его наследников в рамках родоплеменного строя, где принципы кровнородственных уз, обычного права и добровольности являются центральными ценностями. На основании этой деконструкции Нухаев выдвигает проект установления в горной Чечне Союза тейпов народа Нохчи (ТНН) —родоплеменной религиозной общины, которая будет создана на принципах добровольности в определенном анкла-

ве, который, как полагает Нухаев, федеральная власть Российской Федерации и местные власти в Грозном способны выделить для поддержки этого проекта. Такой особый анклав позволит одновременно сохранить территориальную целостность Российской Федерации, а для его обитателей — подлинных исламских фундаменталистов — обеспечить самоуправление исключительно по законам Аллаха, т. е. восстановить истинную теократию. Никакой проект исламского государства не способен удовлетворить двум этим императивам.

Мансур Яхимчик проводит аналогию между установлением такого анклава в Чечне и анклавом на горе Афон, созданном православными монахами именно ради того, чтобы жить исключительно по Божьим законам, вне каких-либо государственных институтов и светских законов, изобретенных людьми. Союз тейпов народа Нохчи в то же время сыграет еще одну важную роль: если российские власти сделают моджахедам на Северном Кавказе предложение мира при условии, что они в свою очередь присоединятся к Союзу ТНН, это, по богословским разработкам Нухаева, мусульмане-моджахеды будут обязаны принять, т. к. Коран однозначно повелевает мусульманам в джихаде прекратить военные действия, если их противник делает им мирное предложение, позволяющее жить по законам Аллаха. В условиях Союза ТНН мусульмане могут жить по законам Аллаха уже здесь и сейчас. Если кто-то из моджахедов откажется от вступления в Союз, этим он докажет, что он не верующий на пути Аллаха, а человек, который отдает предпочтение политике перед религией. Тем самым идеология и движение ваххабизма будут дискредитированы в глазах всех истинно верующих мусульман, и способность этого движения мобилизовать добровольцев будет практически утрачена.

В итоге Союз тейпов народа Нохчи, в котором мусульмане будут жить без всех новшеств цивилизации (включая современное оружие), на основе своего обычного права — адатов, а споры будут рассуждать с помощью Корана и Сунны, такой институт, согласно исламистскому трайбализму, позволит прекратить насилие на Северном Кавказе, станет залогом прекращения исламистского терроризма в России, а всем мусульманам мира покажет, что для восстановления подлинного ислама и жизни по образцу первой уммы Пророка исламское государство не нужно; для этого достаточно создания локальной родоплеменной общины в анклаве, в котором она может

пользоваться законами Аллаха. В то время как территория анклава де-юре принадлежит тому государству, с которым эта община сумеет заключить двусторонний договор. В таких условиях, подводит итог своего выступления Мансур Яхимчик, ислам возвращается к своему изначальному контексту и удаляет из своей среды политику и все исламистские проекты по строительству государства.

## Иудейское мессианство (содоклад А. Эскина)

Следующий содоклад на тему «Иудейское мессианство и его выражение в радикальном сионизме» представил политолог *Авигдор Эскин*. Свое выступление он начал с замечания, что к определению Великого смешения, данному Александром Дугиным, следует добавить также Мировую душу, которая противоуставлена мессианскому духу и имеет различные формы выражения. Обязательным условием является ее двуязычие, т. е. ласкательный стиль, закулисное действие и попытка проникать во все сферы жизни настолько, что в «Зоар» говорится о людях смешения, которые станут во главе религиозных институтов и, более того, на определенном этапе они могут оказаться во главе структур народа Израиля и всего мира. Но в период начала таких явлений следует не поддаваться страху, держаться своей веры и, как учит каббала, найти ту точку, что представляется наиболее устойчивой и непробиваемой, а затем вступить в борьбу и одержать в ней победу. *Рабби Шимон бар Йохай*, который принес книгу «Зоар», не был бы собой, если б не являлся радикальным воином, сражавшимся против Римской Империи. Вместе с *рабби Акивой* этот человек воевал против римлян, а затем был вынужден скрываться в пещере, где ему было ниспослано откровение.

После небольшого вступления А. Эскин говорит, что задачей его доклада является не столько изложение структуры, сколько создание настроения в розановском духе.

Те, кто в определенной степени знакомы с историей Каббалы, знают космогоническую теорию сотворения мира, согласно которой на каком-то этапе произошло разбиение сосудов. Духовные сосуды, находившиеся наверху, раздробились на 320 частей и упали вниз. А. Эскин замечает, что если бы этого не случилось, как бы

могло произойти спасение мира и избавление? Далее он упоминает абсолютно тождественное явление — грехопадение Адама, только разбиение происходит на шестьсот тысяч частей. То же — изгнание Израиля. Он уходит в галут, и с этого начинается история человечества. Далее 600 0000 душ получают свет Торы, учение, Синайское откровение и сразу после этого — Золотой Телец, дополнительное разбиение. Затем — овладение землей Израиля: начинается мессиан-



*Никола Пуссен. Пляски вокруг Золотого Тельца*

ское построение Храма, а вслед за этим — падение и изгнание, которое повторяется. Его негативный смысл понятен — это наказание за прегрешение. Позитивный же смысл передается в следующем: если эти искры не дойдут до Антарктиды, до Гренландии, то как жители Гренландии узнают о мессианском избавлении? Великий каббалист *Хаим Виталь*, толкователь Библии, в комментарии к главе о даровании Торы, где говорится об учителе еврейского народа, пишет, что есть два пути: 1) когда иудеи недостойны, их разбивают и разгоняют и они распространяют какие-то искры учения; 2) но лучше, когда они собираются на земле Израиля, и радиация от них будет настоль-

ко интенсивна, что она дойдет до той же Гренландии. Это разница между изгнанническим галутом и полным состоянием, т. е. между малостью и величием в теологическом смысле. Малость — это обрядоверность; величие же — Благая Весть, которая расширяет сосуды. Такова общая картина.

Противодействующая сила — «эрев рав», Великое смешение, и в этом же контексте — души «эрев рав», которые вселяются в генетические израильские тела или сосуды; это смешение в конце дней должно быть выявлено. Неправы те, кто пытается представить иудаизм как исключительно этноцентрическое явление. Он таков только до определенной степени. Мудрецы говорили, что Мессия придет для того, чтобы обучить Торе народы мира. То, что называется максимальным сверхзнанием, должно дойти до всех, и спасены должны быть все. Иудеи верят в то, что все народы имеют 70 ветвей, и в каждой из них есть исконно святые точки. Это касается и корней языков (например, сакральность, безусловно, присутствовала в древнерусском языке). На вопрос, с чего начать путь к избавлению, можно ответить словами пророка Софонии: «Обращусь к народам я языком вычищенным и избранным». Язык должен быть изменен. Обращение к народам должно происходить на совершенно другом, вычищенном языке.

Следующая тема, которую затрагивает в своем выступлении Авигдор Эскин, касается политики. Тотальность иудаизма не может быть поставлена под сомнение. В нем не было понятия секуляризации. Реформистский иудаизм ни в коей мере иудаизмом не является. Саддукеи действительно представляли собой секулярное явление, и поэтому мудрецы Талмуда полностью их отвергали.

Принципиально важно то, продолжает автор содоклада, что произошло за последние три года. Что случится с иудеями, если они отойдут от заповедей, от праведности и от земли Израиля? В Библии, в частности в «Пятикнижии», описывается всё, что произошло в 30—40-е гг. XX в. И люди со всего мира вернулись в Израиль после изгнания, спустя 2 000 лет, в точности согласно пророчеству. Иудаисты хотят перевести в Израиль всех, а не отдельную диаспору, и в этом им помогает, зачастую через катастрофы, сам Бог. Это манифестация Божьей воли. Иудеи пришли на землю Обетованную надолго; пророк *Амос* говорил: «Верну я вас на землю вашу, и не будете вы

уже никогда в изгнании». Но, отмечает А. Эскин, в книгах пророков говорится и о бедах, которые могут настигнуть израильтян, однако это отдельная тема.

Последняя, чрезвычайно актуальная проблема, освещаемая автором содоклада, касается отношений иудеев с другими народами. Есть место для конструктивного диалога между теми, кто давно укрепился в своей вере. В православии существует множество предрассудков против иудаизма. Впрочем, и в раввинском фольклоре можно услышать о православии вещи, которые не соответствуют действительности. Поэтому полезно и необходимо знать правду друг о друге. К примеру, упоминаемое содокладчиком определение православия Григорием (Афонским), гласящее о непостижимости Бога, очень близко иудаизму. Евреи должны решить, с кем из русских они хотят общаться: с либералами или с почвенниками. Русские также должны решить, с какими евреями общаться им: с Борисом Моисеевым или с теми, кто несет в себе всю Традицию Израиля, или же с «еврейскими власовцами» вроде Исраэля Шамира. Это решение должна принять для себя каждая из сторон. Россия, говорит Авигдор Эскин, подходит к точке кипения, поскольку очевидна несовместимость той внешней структуры, которая ей навязана, с внутренним содержанием. Невзирая на падения и секуляризацию, страна полна духовных импульсов. Общение русских с носителями иудейской Традиции будет только взаимным обогащением. Необходим диалог на уровне реального знания.

## Эзотеризм Модерна (содоклад В. Э. Богдасаряна)

Заключительный содоклад прочел д. и. н., профессор *В. Э. Багдасарян*. Он начал с вопросов, насколько симулятивен Модерн и что скрывалось за его секуляризмом, ответив на которые, можно понять, что такое десекуляризация Постмодерна.

Светскость изначально играла роль симулякра. Посмотрев, кто утверждал концепты секулярных общества и государства, мы обнаружим религиозные истоки. У секулярности были вполне религиозные цели, но они находились в жестком диссонансе по отношению к традиционной религиозности.

В эзотерических обществах, в инициатических обрядах обыгрывалась одна и та же легенда о Великом Архитекторе Вселенной. На каждой ступени посвящения открывался всё более глубокий смысл этого мифа, иногда даже иной, чем на изначальном уровне. В итоге была выстроена пирамида, в которой секуляризм являлся профанным уровнем, уровнем масс, тогда как в высших эшелонах этой единой пирамиды было совершенно иное — определенная религиозная мировоззренческая концепция.

Профессор Багдасарян задается вопросом, не является ли Модерн победой тех ересей, которые якобы поборола средневековая инквизиция? Анализируя то, что предлагалось в еретических концептах и что было утверждено в эпоху Модерна, мы увидим очень четкое соотнесение.

К вопросу о религиозной теологии: известна структура распределения религиозного общества США. Около половины — баптисты, порядка 23% — католики, 7—8% — другие протестантские меньшинства. Но львиная доля президентов Соединенных Штатов как раз из этих меньшинств. Еще *Макс Вебер* говорил, что политику в Америке можно делать только при поддержке определенной религиозной общины. Гувер, Никсон — квакеры; Эйзенхауэр и Рейган — пресвитериане; Буш-старший, Форд, Рузвельт — Епископальная Англиканская церковь; Джонсон — Церковь Христа. Три случая (Эйзенхауэр, Буш-ст. и Рейган), когда религиозная община поменялась. Обама — приверженец Объединенной Церкви Христа (одной из самых молодых и либеральных).

Рассматривая еретические учения и то, что воплотилось в Модерне, профессор Багдасарян упоминает, какую роль в инквизиционных процессах играла борьба с манихейством, которое рядилось не только в христианские, но и в исламские, и даже в индуистские одежды. Важнейшее значение для разрушения религиозной тотальности сыграла теория двух истин: есть истина о Боге, есть о земле, и первая из них выводится за скобки. Нет ли и здесь определенной корреляции? Если в Традиции «я» раскрывается через Бога, то здесь его раскрытие может происходить и через материальное измерение. *А. Ф. Лосев* в дополнениях к «Диалектике мифа» воспроизводил логику сторонников Ренессанса: как и несомненно существующий Бог, человек имеет право на собственное существование. Далее — эзотерические струк-

туры эпохи Просвещения, существовавшие параллельно с Великой французской революцией. Популярностью тогда пользуется концепт пантеизма: Бог растворяется в природе, и это изменение принципиально. Ранние конституции описывают мировоззрение, сложившееся в эпоху Модерна, и оно принципиально не христианское. «Декларация прав человека и гражданина» начинается с апелляции к Верховному Существу, которое связывается с концепцией прав человека. В «Декларации независимости США» естественные права человека утверждает Творец. В экономике — то же. Почему с точки зрения *Адама Смита* нерегулируемый рынок лучше, чем регулируемый? Без знания о пантеизме Смита это невозможно понять. Ответ следующий: поскольку Бог растворен в природе, любое вмешательство человека хуже, чем самоуправляющийся рынок. Невидимая рука в понимании Смита — это рука Божья.

Итак, что такое десекуляризация? Если вся эта еретическая составляющая находилась в эпоху Модерна как бы за ширмой, то десекуляризация эту ширму снимает; то, что было за ней, теперь утверждается как факт, и мы выходим здесь в эсхатологическую плоскость этого вызова. Профессор Багдасарян убежден, что это вопрос о принципиально разных религиях: о том, что *Рене Генон* определял как контринициацию (еретические направления), и традиционных религиях; их столкновение в этом ракурсе мы и прослеживаем сегодня.

*Обзор составлен Н. Сперанской и В. Чередниковым*

**А. Г. Дугин**

Д. пол. н., директор Центра Консервативных Исследований при социологическом факультете, зав. кафедрой Социологии международных отношений социологического факультета МГУ

# ПОЛИТИКА И ТЕОЛОГИЯ
## (ТЕЗИСЫ)

### Часть 1. Десекуляризация

**1.** Феномен десекуляризации (выделен П. Бергером[1]) двойственен. Он показывает безусловный конец секулярного императива. Но он не является указанием на прямую реверсивность и возврат к традиционному обществу. После секуляризации подточены корни религии. Десекуляризация, переставая настаивать на секулярности, вызывает к жизни дубль религии, который является до определенной степени симулякром.

**2.** То, что мы говорили о политической постантропологии здесь применимо в полной мере. Из-под секуляризации выползает не религия, но ее дубль, это другая сторона секулярной складки. Поэтому следует говорить именно о десекуляризации, об отрицании секулярности (что действительно), а не о возврате к Традиции, т. к. Традиция за время торжества секулярности претерпела необратимые качественные изменения.

**3.** *Десекуляризация не религия. Это секулярность, вывернутая наизнанку.*

**4.** Эта тема затрагивалась на прошлом цикле семинаров применительно к Православию.

---

[1] The Desecularization of the world: Resurgent Religion and World Politics / P. L. Berger (ed.). Washington en Michigan: The Ethics and Public Policy Center en Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1999.

**5.** Таким образом, мы должны рассмотреть общее явление религиозного возрождения и его разновидность — религиозный фундаментализм — в более сложном и парадоксальном контексте Постмодерна.

## Часть 2. Эсхатология и десекуляризация

**1.** Религия в современном постсекулярном мире с необходимостью должна быть *эсхатологически заточенной*. Она не может игнорировать те тренды, на которых покоилась секуляризация, означающая демонтаж религии как общественного института. Бергер показывает, что религия ответила на это следующими способами:

— прямой контратакой (религиозный консерватизм);
— индивидуализацией и переходом на уровень субкультур;
— адаптацией (аджорнаменто).

Модерн означает слом прямой контратаки. Модерн есть утеснение религии в субкультуру или на уровень индивидуума. Модерн есть осложнение процесса адаптации.

Как религия может оценивать Модерн (секулярность)? Только как эсхатологические условия. В секулярном контексте религия приобретает эсхатологический характер.

Следовательно, в условиях десекуляризации она выходит наружу именно в таком остро заточенном на эсхатологию виде.

**2.** Примеры. В христианстве — протестантский диспенсациализм и эсхатологическое католичество — мариальные культы, предания о последнем Папе и жесте Великого Монарха. В Православии: матвеевцы и старостильники — у греков, староверие — у русских.

**3.** В исламе: «махди» — у шиитов, «мунтазар» — у суннитов. Даджал = США.

**4.** В иудаизме — эрев рав, великое смешение, клиппа Иакова, мессианское время (религиозный сионизм, алия).

**5.** Десекуляризационные религии представляют собой диспропорционально развитый эсхатологизм. Это религии условий конца света. Апокалипсис.

## Часть 3. Политические эсхатологии

**1**. Десекулярные фундаментализмы эсхатологичны. Они формируют эсхатологические политические проекты. В них большое значение играет ожидание чуда и последней битвы. Endkampf. *Чудо* и *битва* становятся политическим фактором, небывалым по значению на других этапах — по крайней мере, на этапах рутинного существования традиционного общества, где эти мотивы есть, но они конвенционализируются. *Новые политические эсхатологии наивны не только в сравнении с Модерном, но и с традиционным обществом.* В крайнем случае, они мультипликационны.

**2.** Примеры. Политические модели диспенсациализма. Американское видение империи зла, Гога и Магога, последней трибуляции и споры о rapture. Протестантский сионизм. Русофобия (Рош, Мешех и Фувал). Удар по Ираку.

**3.** Политические модели католицизма: мариализм/иезуитизм.

**4.** Политические модели православного фундаментализма (толком не созданы). Кельсиев и его попытки мобилизации бегунов.

**5.** Ислам: исламский халифат, ваххабизм, салафизм. Обратите внимание на воинственный инфантилизм салафитских конструктов в сравнении с утонченностью мистических или шиитских теологий и мистических схем.

**6.** Иудаизм — сионизм.

## Часть 4. Православный фундаментализм

**1.** Если в русском Православии есть эсхатологическая перспектива, то в нем почти нет фундаментализма.

**2.** Причина — *в отсутствии позитивной перспективы в эсхатологическом сценарии.* В католицизме и протестантизме они связаны с еретическим милленаризмом. Православие милленаризма не допускает, в силу помещения его в византийский период.

**3.** Православный эсхатологизм не может стать конструктивным политическим проектом, т. к. ориентирован на контрполитику. На прямое вторжение чуда, на камень, сорвавшийся *без помощи рук человеческих.*

**4.** Что было бы для православных аналогом «последнего батальона»? Фигуры Илии и Еноха. Двух свидетелей. То есть армия свидетелей. Армия, обличающая антихриста.

**5.** Обличение и радикальный нигилизм в отношении секулярно-постсекулярного мира. Глубокое «нет» миру и людям мира.

**6.** У староверов, и беспоповцев особенно, эти темы развиты, но не имеют политического измерения.

**7.** В нашем случае необходима Партия Свидетелей. Задача такой партии не построить новое общество, но разрушить и обличить ныне существующее. *Отказать ему в праве на бытие*. Делегитимизировать статус кво.

**8.** То есть это в имманентном смысле — радикальный нигилизм. Его всплески у о. Петра (Кучера), у старцев.

**9.** Еще один источник православного фундаментализма можно найти в софиологии. Но это на грани (а то и за гранью) ортодоксии.

## Часть 5. Эсхатология и ее дубль

**1.** Эсхатология сама по себе — часть религиозной ортодоксии и сама по себе симулякром не является. Но…

**2.** В эсхатологии по определению действуют дубли — «лжец», «псевдохристос», «великое смешение». То есть эсхатология описывает эсхатологическую среду как поле симуляций, псевдо-, лже-, якобы-, типа-.

**3.** Достоверное в эсхатологии есть знание о недостоверности всего в эсхатологических условиях.

**4.** Это значит, что реверсивность (Традиция — Модерн — Традиция) должна быть поставлена под сомнение. Эсхатология диктует иную схему: Традиция — Модерн — Антитрадиция или псевдотрадиция. Десекуляризация есть антитрадиция/псевдотрадиция. Секулярное звено выпадает. Остается Традиция (в еще более редуцированном виде, чем в Модерне) и антитрадиция (в еще более чудовищном виде, нежели Модерн).

**5.** Так против чего должен быть направлен традиционализм/эсхатологизм в условиях десекуляризации? Уж точно не против секулярности. Против собственного симулякра.

**6.** Возвращение теологии в политику есть в первую очередь пришествие симулякра теологии в симулякр политики. И лишь во вторую — столкновение теологии с симулякром в сфере политического.

**В. И. Карпец**

К. ю. н., доцент социологического факультета

# ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ
## (ТЕЗИСЫ)

**1.** Сегодня «политическое Православие» отсутствует. Православные государства и народы находятся по разные стороны политического и цивилизационного разделения. Пример — Россия и Грузия, Россия и Молдавия. Однако есть участие (или, наоборот, неучастие) православных верующих в политике. При этом политическая ориентация часто никак не зависит от исповедуемой веры.

**2.** История раннего христианства — это история метафизического противостояния Экклесии и Империи. Раннее апостольское христианство являлось, безусловно, если говорить современным языком, частью «левого дискурса». Церковь не была политическим субъектом («Царство не от мира сего»), однако епископат, особенно в Риме, стремился играть политическую роль на месте старых «плебейских трибунов».

**3.** Политическое Православие возникает в IV веке на основе встречных по отношению к Церкви шагов Империи и имперского «псевдоморфоза» епископата. При этом главным и единственным субъектом политического Православия становится Православный Император. Христианство — вплоть до XX века — покидает «левое». О Римо-Католицизме здесь не говорим — это иная тема.

**4.** Мистически Империя осмысливается как «держай ныне» в свете Послания св. Апостола Павла к Солунянам — сила, удерживающая мир от «царства» антихриста — иудея-самозванца из колена Данова.

**5.** При всех частых внутренних трениях Императоры и Церковь в Византии действуют вместе и единомысленно. Императоры являют-

ся ключевыми фигурами на Седми Вселенских Соборах, без которых сам созыв Собора невозможен. Так называемый «Восьмой Собор», которого чают современные экуменисты, не может быть созван именно в силу отсутствия Православного Императора.

**6.** С падением Второго Рима каноническое достоинство Империи переходит на Русь, на Московское Царство. История Третьего Рима начинается с отвержения Ферраро-Флорентийской унии Великим князем *Василием Темным*, действовавшем в духе и силе «удерживающего». В то же время само прочтение христианской истории на Руси сильно отличается от греческого («Слово о законе и благодати» св. митр. Иллариона Киевскаго). Само греческое духовенство часто ведет себя по отношению к русским как оккупанты или «пятая колонна», иногда в духе раннего Римского епископата.

**7.** «При Иоаннах» Московская Русь обретает чаемую «симфонию», закрепляя неизменность церковных правил до конца мира. Московский Великий князь (затем Царь) становится единственным субъектом политического Православия. При этом в отличие от крипторреспубликанской Византии власть Московского Царя — строго монархическая, династическая. *Рюриковичи* — священный Род, наследники не только Христианской, но и древней арийской Царской традиции.

**8.** Русские церковные чины и обряды, ни в чем не отличающиеся от древних греческих, в языковом отношении усиливают «статичный», «полярный» характер Русского Православия («Его же Царствию НЕСТЬ конца»), что, с одной стороны, соответствует геополитической «срединности» Руси и доминации пространства над временем, с другой — мистическому, внутреннему пониманию Царствия Божия («внутрь вас есть»), а с третьей — катехонически «удерживает время».

**9.** Смена династии в Русском государстве — величайшая трагедия. Однако клятвы Собора 1613 года неизменны. Россия становится «обручена и обречена» Романовым. Тайным государственно-семейным долгом Романовых становится воссоединение двух Царских Родов, всякие попытки которого насильственно пресекались силами тьмы (*Петр Второй, Александр Второй*).

**10.** Церковный раскол XVII века начинается с деятельности «кружка боголюбцев» — крипторреспубликанского, опирающегося

на позиции старого Римского епископата («священство выше Царства»). Боголюбцы — гуманисты, ставящие на первое место не Бога, а человека-священника, моралиста (культ проповеди, отказ от сакрального наонного пения в храмах). Деятельность боголюбцев — восстановление противостояния Экклесии и Империи. Следует иметь в виду, что к «боголюбцам» принадлежали как будущий *Патриарх Никон*, так и *протопоп Аввакум*, что в конечном счете обусловило будущий церковный антимонархизм как никониян, так и старообрядцев («церковный Февраль»).

**11.** Главный итог «Великого раскола» — синхронизация истории Руси и Запада (через изменение в «Символе веры» — «Его же Царствию несть конца» на «не будет конца»). Отказ от собственного «Русского времени» и есть начало глобализации, начало неумолимого отчета. Единственной реальностью для России становится «июдейско-греческая эсхатология», которую Третий Рим так стремился «обойти». Соответственно, для России становится неумолимым ход «общехристианской истории». Ея роковой вход — начало борьбы с Исламом, которую Рюриковичи не вели. «Цареградский проект» — ловушка для династии *Романовых*. Тогда как «Третий Рим» должен был бы отменить всякое значение «Второго».

**12.** Всё, что произошло после Раскола, — закономерное следствие десакрализации, морализации и гуманизации Церкви. Не следует преувеличивать негативное значение *Петра Первого*. При нем просто было проявлено всё то, что оказалось посеяно полвека раньше.

**13.** «Февральское духовенство» — попытка узурпации «политического Православия» по Римо-Католическому образцу. Одновременно предательство Царя находит оправдание в ветхозаветной «Книге Судей». Не случайно вопреки «черносотенным» взглядам ряда крупнейших синодалов Февраля усиливается их же внимание к «богоизбранному еврейскому народу» и «левому дискурсу» раннего Христианства. Эти мотивы всё более проявляются и в «русской религиозной философии».

**14.** Большевизм оказался для пореволюционного епископата тем, чего он «желал, не желая» и всячески призывал. Политическое Православие «Константиновой эры» закончилось с убийством Царя-Мученика и Его Семьи. Бутовский полигон — закономерное следствие измены Помазаннику Божию. Такие вещи неотменимы.

**15.** С этого времени и вплоть до сего дня судьбы России как государства и Церкви не совпадают. Краткий период «сталинского» политического Православия 1943—1953 гг. был прерван. Это свидетельство ограниченности любого «вождизма» смертью вождя.

**16.** С начала 1960-х гг. иерархи Русской Церкви начинают искать опору не в народной толще и не в государстве, а в либеральной интеллигенции. Это, по сути, стало закреплением «февральских» тенденций. Впрочем, и советская номенклатура, уже принявшая решение о конвертации власти в собственность, ищет поддержки в тех же кругах.

**17.** Итогом этих течений стало своеобразное «религиозное возрождение» времен «перестройки». Оно заимствовало антигосударственную настроенность первых христиан, но выбросило «соль» Христианства, которая в раннюю эпоху себя проявляла особо — телесную аскезу и особенно отказ от имуществ. Церковь стремится к свободе от государства, но сама для себя дозволяет финансовое и имущественное накопление.

**18.** Сегодня мы видим стремление церковных иерархов создать свою самостоятельную среду, «вписав» ее в «глобальные процессы». На самом деле они хотят поставить Церковь над государствами, в том числе и над Российским. Дело даже не в конкретных проектах унии с Римом, но в самом «ватиканском духе», не имеющем ничего общего с Православием. Верных Преданию епископов, священников, иноков меньшинство. Это не повод к «уходу» из Церкви, поскольку все таинства Ея сохраняются. Но это призыв к тому, что православные политики должны действовать по своей совести и по конкретной ситуации. Политического Православия нет, но православная политика может быть, и она должна определяться жесткой прагматикой. Видимо, Россию спасет не церковная организация, а, как говорил *Император Александр Третий*, «два союзника — ея армия и ея флот».

**19.** «Еврейский вопрос». «Теория жидомасонского заговора» сугубо приблизительна и поверхностна. Однако это не снимает всего трагизма «еврейского вопроса». Дело в том, что для христианина отказ от признания его «осевого» места в мировой истории (причем неважно, в юдофильском или юдофобском контексте) означает отказ от самого Христианства. «Снять» «еврейский вопрос» можно было бы только через новое обращение к ведическо-манифестационистским

корням Русского мировоззрения, что в свою очередь обязательно ведет к пародии в духе «Нью-Эйдж». Следовательно, от «еврейского вопроса» не уйти. Одиннадцатая глава Послания св. Апостола Павла к Римлянам предсказывает обращение ко Христу «всего Израиля». Из этого делается вывод о неизбежности «сионизации» Церкви, что на самом деле действительно происходит у нас на глазах. Сегодня «церковную политику» во многом определяет интеллигенция, вышедшая из еврейской среды. Является ли это тем, о чем говорил Апостол? *Преп. Лаврентий Черниговский* указывал, что обращение Израиля произойдет ТОЛЬКО из числа евреев, верных Моисееву закону и увидевших, что антихрист — не «мессия». Таким образом, событие это относится к САМЫМ последним временам, а не к нашему. Преподобный подчеркивал — верных именно Моисееву закону, а вовсе не стремящихся стать православными священниками. Кроме того, Тайнозритель в Откровении называет спасенными от Израиля только 144 тысячи, подчеркивая при этом, что они девственники (т.е. вырваны из еврейской родовой стихии). Скорее всего, эти евреи (по-видимому, православные иноки) и станут благодатным остатком Израиля. Но никак не либеральная интеллигенция. Впрочем, сие есть тайна самого конца.

**20.** Того Конца, который, согласно святоотеческим предсказаниям (начиная с *Откровения Мефодия Патарского*), связан с явлением Последнего Православного Царя, который явится «на короткое время» перед Вторым и славным Пришествием Христовым. Это не обязательно означает, что Царь этот будет единственным, что не будет династии, как многие предполагают. Автор этих строк лично надеется на то, что мы еще будем жить при Царях. Другие говорят — нет, он будет только один и последний. Однако даже если это так, это не означает, что за Православную монархию не надо бороться. Мы должны делать то, что должны.

**А. В. Муравьёв**

К. и. н., ст. науч. сотрудник ИВИ РАН

# СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ПОЛИТИКА

## 1. Политическое православие

Термин «политическое православие» появился в эпоху заката Византии в языке исихастского движения. На протяжении Византийского царства тот термин в политике существовал в имплицитном виде, но время его появления для византивистов представляет большую проблему, т. к. появился он еще до возникновения государства, Восточного Рима (Византион). Об этом вполне отчетливо пишут богословы IV в., и в частности *Евсевий Кесарийский*, знаменитый «отец церковной истории».

По сути, политическое православие представляет собой адаптацию римской модели сосуществования политического и религиозного. Евсевий объясняет это тем, что сама форма мировой империи была предназначена Всевышним для того, чтобы довести человечество до последних времен. Эта концепция, названная «константиновским миром», или «евсевиевой моделью», получила коррекцию в VII в., во время исламских завоеваний, в ряде эсхатологических сочинений; самым известным из них является «*Апокалипсис Псевдо-Мефодия Патарского*», написанный в сирийской среде, которая испытала на себе в 30—40-х гг. VII в. удар первых исламских армий и отрефлексировала новый мировой порядок.

Итак, в чем состоит *политическое православие* с точки зрения Евсевия Кесарийского? В первую очередь, римская форма взаимодействия религии и политики («политичность» религии) наполняется христианским содержанием. Это значит, что принцип, лежащий в основе при создании римского государства — монархии (единовлас-

тия), — приходит на смену многовластию, которое было до этого в странах римского круга. Конечно, уже в Римской империи III—IV в. мы видим тетрархию — разделение власти между соправителями, но всё равно сама идея единовластия присутствовала.

Она корректируется и дополняется именно не новозаветным (довольно нейтральным «кесарю — кесарево»), а ветхозаветным «давыдовым» пониманием царственности. *Жильбер Дагрон* в своей книге «Император и священник» показывает, что для модели взаимодействия православия и империи византийцы пользовались в первую очередь теми образами, которые мы находим в Книгах Царств. Это сакральная фигура Царя — вождя народа, которого ставит Бог, назначая к нему определенный божественный глас в виде Пророка, направляющего и помогающего осуществлять свою сакральную должность.

Именно в этом свете необходимо рассматривать знаменитую идею согласия или симфонии, которая была выражена в преамбуле к шестой «новелле» императора Юстиниана, смысл которой состоит в следующем: Империя, сочетающаяся с сакральной царственностью, сотрудничает с Церковью на основе разделения властей. То есть задача империи состоит в спасении народа и приведении его к Богу. Эсхатологическая тема здесь немного уходит на задний план, и в этом скрыта будущая псевдоморфоза православной империи, ее вырождение в национальное образование, но в VI в. это еще не осознавалось. Империя и Церковь, как говорит преамбула шестой новеллы, существуют в союзе, в согласии (συμφωνία), не нарушая территории друг друга. Церковь заботится о спасении душ, Империя создает для этого условия.

Уже в VI в. ситуация, которая постулировалась и задавалась этой шестой новеллой, была далека от идеальной: шли войны, разделения, римский мир уже «дал трещину». И век спустя, когда начались исламские завоевания, оказалось, что эта имперская модель так и не созрела, — ее реальное воплощение вызвало ряд существенных проблем. В первую очередь это было связано с тем, что внутри себя христианство оказалось сложнее, чем это представлялось Евсевию; в частности, уже с V в. начался процесс дробления христианства на согласия (или Церкви: мелькитскую, монофизитские, несторианскую), и оно стало утрачивать свою бывшую монолитность. Именно эти два

существенных момента — наличие Империи как связующего начала и наличие православного христианства, религиозной веры, которая этой Империи придает внутренний смысл и направление, стали вызывать все больше вопросов.

Как стало явно век спустя, проблема заключалась в утрате имперским христианством Византии во многом эсхатологического духа. Для раннего христианства эсхатологизм, представление о постоянно надвигающемся и приближающемся конце света, было абсолютным и обязывающим. Раннее христианство, доконстантиновское, постоянно жило в осознании близкого конца света. При создании Империи неизбежно возникал фактор социального оптимизма («строительство рая земного»), который, правда, сдерживался христианской проповедью, что отчетливо выражено у *Каппадокийцев*. Наиболее богословски глубокий из них — святой *Григорий Нисский* даже не советовал христианам ездить в паломничество, говоря, что «Господь не заповедовал путешествия в Иерусалим как добраго дела… Перемена места не приближает к нам Бога. Где бы ты ни был, Господь придет к тебе, если обитель души твоей окажется такова, чтобы Господь мог вселиться в тебя и ходить…». Другие восточнохристианские отцы (Макарьевский корпус, Иоанн Лествичник, Диадох Фотикийский) также призывали к «эмиграции» внутрь души. Этот эсхатологический мистицизм, императив интроспекции впоследствии во взаимодействии христианской Империи сыграл очень большую роль.

В VII в. происходит исламское завоевание, Империя начинает распадаться, и буквально за VII—X вв. от великой христианской Империи практически ничего не остается. Как мы знаем, в VIII в. начинается подъем великой германской нации, подъем франкского государства на Западе, создаются предпосылки для огромного харизматического взрыва на Западе, образуется западная цивилизация. Византийцы и в константиново время, и в момент возникновения Франкской империи смотрели на Запад как на незаконно присваивающий себе ту эсхатологическую роль, которая предназначена Византийской империи. Об этой роли говорит Апокалипсис Псевдо-Мефодия Патарского: в приближающемся конце времени исполнятся библейские пророчества (прежде всего пророчества книги Ездры и книги Даниила). Последний царь приведет народ на святую Землю, и там, взойдя на святую гору Голгофу, где находится могила первого человека Адама,

снимет с себя свой царский венец и отдаст его Богу, Христу, отдавая то, что было временно вручено человечеству для его самоорганизации, а именно царство. Царство в эсхатоне прекращается, поскольку мы знаем из Библии, из Ветхого Завета, что царство дается народу, который начинает отходить от своих основ, от веры в Бога, воздвигая жертвенники.

Политическое православие есть модель, выработанная в Византии, но никогда до конца византийцами не проведенная в жизнь. Модель, первоначально строившаяся на сочетании имперской организации и православной веры, — которая видела свою задачу в сохранении веры до конца времен и которая получила свое наиболее яркое выражение не только в политически-оптимистических моделях, но и в большой степени именно в эсхатологических сочинениях эпохи арабского нашествия, — была передана другим народам, «Третьему Риму», в терминологии старца Филофея.

Проблема псевдоморфоза православия значит примерно следующее: византийское христианство становится придатком западного, заключаются череда уний, сменяющих друг друга, появляется западничество («латинофрония») и мода на западное вольномыслие.

Впоследствии, когда Византийская империя находилась на грани уничтожения, возникла проблема, что с этим делать. И тогда возникла идея создания византийского круга земель (в него входили Русь, Болгария, Сербия, были проекты христианства среди тюрок-сельджуков) и прочих запасных аэродромов, куда должно было транслироваться православие вообще и это эсхатологическое представление, выцветавшее в самой Византии, в частности. Когда та прекратила свое существование (1453 г. — падение Константинополя), наша Русь была последним плацдармом Византии, куда она могла передать свое наследие. Такова исходная идейная ситуация византино-русского взаимодействия, создавшего Древнюю Русь.

## 2. Старообрядчество и политика

Когда мы говорим о старообрядчестве, мы должны понимать, что в основе старообрядчества, в самом начале было пробуждение византийского эсхатологического сознания под влиянием слома Тра-

диции и падения в Модерн. Это отчетливо видно по сочинениям первых противников никоновских реформ, которые прямо пишут, что времена последние, и то, что сказано в Библии, исполняется сейчас. Уничтожение религии и подмена ее симулякром уже осознавалась в требовании хранить единый Аз, потому что вынимая единый Аз из Традиции, мы обрушиваем всё здание, и дальше всё остальное не имеет уже особого смысла. Власти и никониане-реформаторы (во время прения в Грановитой палате и в дальнейшей полемике) пытались спросить старообрядцев, мол, что же вам не нравится, неужели вы из-за мелочей «отделяетесь от нас»? — но те просто не понимали смысла задаваемых вопросов, т. к. для них Традиция, теряющая интегральность, перестает быть Традицией. Отделиться от никониан значило остаться в Традиции.

Отношение к новой вере, к никонианству в старообрядчестве могло иметь разные градусы вежливости (так, в «Поморских ответах» Денисовы уходили от прямого ответа на вопрос, «какова вера» царя), но в целом оценка никонианства была очень неутешительной. С точки зрения старообрядцев, это была потеря цельности, искажение той великой задачи, которая была предназначена Руси с падением Византии, отказ от самого эсхатологизма и в конце концов — от православной веры. И старообрядцы осознали свою задачу как актуализацию внутри себя, переосмысление ее в новых эсхатологических условиях, как обретение того, чего даже почти не было в дораскольной Руси, что было поставлено как задача при возникновении христианства и христианского царства.

В XIX в. пробудилось революционное чувство, прежде всего в правящих классах, которые часто и по-русски говорить не умели, их верой было либо вольтерианство, либо формальное новообрядчество. Например, в среде декабристов бытовало такое отношение к религии, которое с точки зрения старообрядцев и даже многих современных новообрядцев и религией-то назвать было невозможно. Казалось, у новой европеизированной образованной прослойки уже нет шанса на понимание того, что случилось в XVII в. и чего хочет бóльшая часть традиционалистского народного старообрядчества.

И вдруг в 1847 г. сын дьячка из Сибири, *Афанасий Прокопович Щапов*, защитил диссертацию о старообрядчестве в новой трактовке. В ней он впервые поставил вопрос о том, что старообрядчество не

есть злонамеренный раскол, происходящий из глупости, а есть внутреннее осознание народом каких-то очень больших всенародных задач. Естественно, задачи эти он формулировал в основном в социальном плане — *общинность*, задачи земские; но здесь произошел очень важный момент: за словами Щапова к старообрядчеству обернулись довольно большие слои разного рода русской интеллигенции. Это были, прежде всего, славянофилы, за которыми, как ни странно, потянулись и западники.

Славянофилы увидели в старообрядчестве любовь к дораскольному, интегральность, но поскольку русские славянофилы — и *И. Аксаков*, и братья *Киреевские* — были воспитанниками западной немецкой философии, кроме того, многие из них были весьма активными никонианами и активно поддерживали репрессии против старообрядцев в новую эпоху, их позиция по отношению к старообрядчеству была парадоксальна и двойственна. С одной стороны, они осознавали тайну старой веры, и она их манила, но с другой стороны, староверие отталкивало их «народной темнотой».


*Василий Кельсиев*

Другая, революционная часть, это западники, сподвижники *Грановского*, прежде всего *Герцен* и *Огарев*, вдруг неожиданно, благодаря выходцу из среднего класса, разночинцу *Василию Кельсиеву*, вышли на тему старообрядчества и осознали, что их противоречие со славянофильством по поводу допетровской Руси и старого быта может быть осознано в новом контексте и отчасти снято. Об этом Герцен писал в своих статьях. Разные чиновники присылали Герцену документы о расколе, о старообрядчестве, и он как-то выдал их посмотреть Кельсиеву, который тогда приехал в Лондон и искал заработка в «Колоколе» (первая русская революционная газета, издававшаяся А. И. Герценом и Н. П. Огаревым в 1857—1867 гг. — *Прим. ред.*) и бродил вокруг Огарева и Герцена. Кельсиев всю ночь читал эти документы и не мог оторваться, для него раскрылся какой-то совершенно неведомый мир; представьте себе русского западника, который читал Вольтера, Руссо и прочее, а прочитать Протопопа Аввакума в голову ему не приходило. Ближайшие друзья Кельсиева *Капранчиков* и *Максимов*,

исследователи фольклора и русской старой литературы, уже приступили к теме Аввакума и уже начали публиковать какие-то материалы, касающиеся раскола.

И вот Кельсиев заражает Огарева и Герцена идеей придти навстречу старообрядцам, но тут, к сожалению, произошло следующее: Огарев и Герцен, будучи западниками-атеистами, людьми абсолютно новой формации, в том смысле что они были революционерами и хотели во что бы то ни стало разрушить до основания существующий порядок вещей, тем не менее почувствовали вот этот зов в словах Кельсиева и даже создали при «Колоколе» небольшой журнал «Народное Вече», который должен был вовлечь старообрядцев в революционное движение. Надо сказать, что старообрядцы, испытывающие в то время большие притеснения от власти (у них не было ни возможности печатать свои книги, ни возможности молиться и иметь священников, епископов и так далее — всё это было запрещено), естественно искали какие-то выходы. И с задачей посмотреть, кто же эти люди, заинтересовавшиеся старообрядчеством, под видом купца *Порфирия Петрова*, в Лондон прибыл старообрядческий епископ Белокриницкой иерархии *Пафнутий Овчинников*. Кельсиев привел его к Герцену и Огареву, те первоначально даже старались не курить, хотя для них, закоренелых табачников, это было очень трудно, и они периодически делали вид, что им надо по нужде, выбегали в соседнюю комнату и там предавались греху никонианскому, затем быстро протирали рот одеколоном и шли обратно беседовать. В это же время в Лондон приехал ссыльный анархист *Михаил Бакунин*, который, в отличие от Герцена и Огарева, пытавшихся представить свои интересы как свободу для народа, дать русскому мужику то, чего он хочет, стал прямо говорить, что надо всех поубивать, царя утопить в крови, попов повесить и так далее. И перед епископом, выдававшим себя за купца, открылась вся неприглядная изнанка русской революционной анархии. В революционном порыве старообрядцы чувствовали определенную харизматичность, к которой они потянулись, и тут увидели эти окровавленные трупы, о которых мечтал Бакунин. Кельсиев пытался объяснить Пафнутию, что он, дескать, только так говорит, а на самом деле он, может, и не будет никого убивать, но Пафнутий уже разочаровался и уехал в Москву. И когда Кельсиев приехал на Рогожское кладбище с надеждой продолжить эти диалоги, то от встречи с ним Пафнутий уклонился.

Но зато Кельсиев, будучи в Петербурге, умудрился встретиться и поговорить с другим известным деятелем старообрядчества Павлом Прусским. Это была очень интересная личность: в отличие от Пафнутия он был беспоповцем, первоначально занимал довольно жесткую позицию в отношении новообрядной церкви, но на момент встречи с Кельсиевым уже стал задумываться о переходе в единоверие. Это вызвало у Павла Прусского смещение акцентов, и когда Кельсиев стал спрашивать, как же быть, если власти не захотят освобождать мужика, не захотят реформ проводить, может, как-то разобраться с ними силой, то Павел сказал, что нет, никак против царской власти мы бунтовать не будем, это для нас совершенно невозможно, в общем, проявил верноподданнические чувства. Кельсиев был ужасно разочарован этой беседой, но, правда, *Павел Прусский* раскрыл ему глаза на то, кем же был этот приехавший к нему в Лондон «купец». Впоследствии Кельсиев предпринял еще две попытки вовлечь старообрядцев в революционный проект Герцена и Огарева, пытаясь создать книгопечатание в Норвегии; вторая попытка была им предпринята уже в Турции, когда вышел указ о даровании основ веротерпимости, старообрядческие симпатии к революционным преобразованиям стали спадать, и к моменту февральской буржуазной революции и последующего за ней взятия власти большевиками с Троцким, Лениным и т. д., старообрядцы уже занимали достаточно жесткие консервативные позиции и не поддерживали революцию. Они вернулись к тем словам епископа Пафнутия Овчинникова, которые он написал в послании, возвратившись от Огарева и Герцена из Лондона, что для православных христиан бунтовать против власти никак невозможно, хотя власть и антихристова; по этой причине надо держаться от революционных действий как можно дальше и видеть в них не освобождение от антихриста, а дальнейшее углубление антихристова дела.

В позднейшее время старообрядцы разных согласий отказались от участия в политике, но, например, в Великой Отечественной войне приняли активное участие, т. к. видели в этом свою патриотическую задачу. Что же касается «развитого социализма», то старообрядцы его не принимали и видели в нем искажение пути России.

# Семинар № 3

## *Фигура антихриста: социология, метафорика, онтология*

К концепту «радикального антихриста»: онтология и опыт (семантический, религиоведческий, социологический, политологический аспекты)

Историческое и социальное понимание «духовного антихриста» от первых противников «никонианства» до нашего времени

# ОБЗОР

4 мая 2011 года Центр Консервативных Исследований и Кафедра социологии международных отношений МГУ провели семинар «Фигура антихриста: социология, метафорика, онтология».

Основной доклад на тему «К концепту “радикального антихриста”: онтология и опыт (семантический, религиоведческий, социологический, политологический аспекты)» прочел профессор *А. Г. Дугин*.

## Радикальный антихрист (доклад А. Г. Дугина)

Первый вопрос, поставленный автором доклада: что такое традиционализм? Прежде всего традиционализм следует понимать как язык (данный подход применен в книге Александра Дугина «Философия традиционализма»). Настоящее выступление, отметил А. Г. Дугин, является продолжением вечера памяти *Е. В. Головина* «Открытая герметика», на котором говорилось о рядах обозначаемых и обозначающих применительно к герметической традиции. То же самое можно отнести к поставленному вопросу «Что такое традиционализм?». Главная проблема, позволяющая перейти к проблематике антихриста, заключается в выяснении, каков онтологический статус традиционалистских доктрин. Традиционализм представляет собой рефлексию по поводу того общего, что есть в Сакральной Традиции. Рассматривая конкретные традиции как языки, мы приходим к заключению, что в них существуют свои ряды означающих (знаков) и синтаксиса, согласно которому знаки организованны, а исходя из семантико-коннотативного пересечения этих знаков между собой, можно говорить о возможности контакта с рядами означаемых. Денотативные ряды, которые конституируются конкретной традицией и приписывают денотаты тем или иным знакам, включенным в нее, проистекают из ее смыслового тезауруса. Традиция, религия — это язык. Например, в христианстве смыслы понятий «ангел», «Бог», «небо» выявляются исключительно в контексте конкретной традиции. Нельзя вырвать одно из этих понятий и перевести его в другой контекст, поскольку, к примеру, ангел в христианстве — это толь-

ко христианский ангел, конституируемый его семантическим полем. Вне рамок христианства его семантика, коннотативность и, соответственно, денотативность растворяются.

Сколько традиций, столько языков; сколько языков, столько миров. Например, понимать буддистскую концепцию «шуньята» как пустоту в любом из тех смыслов, которые вкладываются в этот термин в рамках моделей мира, не имеющих непосредственного отношения к буддизму, неверно. Для правильного понимания «шуньята» у небуддистов нет ни знака, ни коннотативного поля, ни денотата.

Что такое традиционализм? Он появился как методологический ход благодаря Модерну, который возник через отрицание Традиции как таковой. Традиционализм — это диалектический момент модернизации. Существуют тезис — Традиция и антитезис — Модерн (возникающий именно на антихристовом, но, в конечном счете, на антитрадиционном поле как негативное обобщение сущности Традиции). И есть третий момент, не являющийся при этом синтезом ни в гегелевском, ни в каком-либо другом значении. Он омысляет Модерн, ректифицирующий свою парадигму через отрицание конкретных традиций.

*Рене Генон*, отрицая Модерн, берет на вооружение отрицаемое последним понятие о Традиции вообще. Традиционализм, повторяет профессор Дугин, это диалектическое явление, противостоящее Модерну, который есть во имя Единой Традиции, возможно, никогда не существующей. Сама Традиция конституируется как негативный концепт Модерна (данный подход сближает традиционализм и постмодернизм).

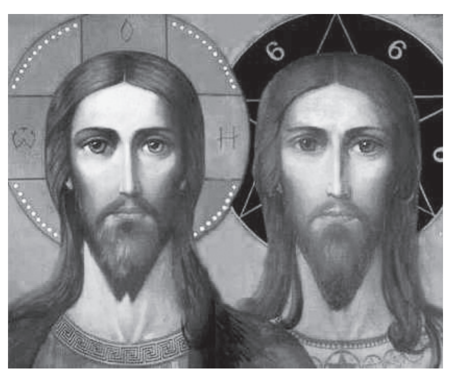
Следующий вопрос доклада посвящен позитивной программе традиционализма. Традиционализм рассматривает всё то, что отрицает Модерн, обобщает это и включает в положительную, созидательную конструкцию. С точки зрения корректного логического анализа это возможно, но в результате мы приходим к метаязыку в соссюровском смысле, т. е. к инструменту для анализа языков. Метаязык неполон и лишен самостоятельных семантики, семиотики и денотата. Он оперирует с другими языками как объектами исследования. Традиционализм обладает абсолютной научной, социологической, исторической и философской достоверностью, поскольку он обосновывается диалектическим моментом отрицания Модерна (этого уже достаточно,

т. к. сам Модерн выделяет сущность традиционного), а также, через защиту традиционного, он производит систематизацию всего, что отрицает Модерн. Именно благодаря Модерну, считает Александр Дугин, традиционализм обнаруживает структуру во всем, что отвергнуто современностью, а значит, выявляет структуру самой Традиции.

Следующий вопрос: исчерпывается ли онтология традиционализма реконструкцией метаязыка? Если ответ положительный и только, то Генон — это просто постмодернистский социолог. Если традиционализм — это технический метаязык, то у него нет денотативной функции. Генон это подтверждает. Но только ли это? Александр Дугин говорит: нет, мы обнаруживаем здесь кое-что еще. Согласно Генону, то, что утверждают традиционалисты, это не апостериорная реконструкция, систематизирующая конкретные реалии Традиции и религии, но нечто другое, имеющее отношение к онтологии и, в данном контексте, к сфере денотата. Здесь появляется концепт примордиальной Традиции. Генон рассматривал традиционализм не только как метаязык, но и как праязык, претекст. Это полноценный праязык, имеющий свои смысловые, семиотические ряды и денотаты. Профессор Дугин делает акцент на том, что денотаты традиционализма следует искать не через те традиции, которые им рассматриваются, и приводит пример *Царя мира* — Le Roi du Monde, — распадающегося на несколько укорененных в различных традициях образов. Генон же считает, что мы можем вступить в эмпирический контакт с Le Roi du Monde, минуя его рассеивание в конкретных религиозно-символических представлениях. В качестве метаязыка традиционализм применял Мирча Элиаде, воспринимавший его преимущественно как инструмент исследования; для Генона же существует ряд означаемых традиционализма, и это самое сложное, спорное и интересное. Царь мира существует.

После введения, или скорее первой части доклада, профессор Дугин перешел собственно к проблематике антихриста, предварительно уточнив, что антихрист как концепт имеет смысл исключительно в рамках христианской традиции. Как видно из самого понятия, антихрист так или иначе связан с Христом. Существуют два классических определения антихриста: 1) тот, кто против Христа, и 2) тот, кто перед Ним. В любом случае, это тот, кто пародирует Христа, выдает себя за Него. В истоках концепта антихриста лежат идеи па-

родии, симуляции и опережения. Это пародия на Христа, симулякр Христа и фигура, Христа опережающая. Важно, что это относится к Христу не Первого, а Второго пришествия, накануне которого и появляется антихрист. Его темпоральная локализация — конец времен. Это фигура, воплощающая в себе отрицательные стороны сугубо христианского цикла. В промежуток от Первого до Второго пришествия происходит накопление определенных негативных аспектов социального, духовного, экклесиологического, исторического, мирского и церковного единого процесса, которые воплощаются в фигуре антихриста. Это не что иное, как отрицательный результат христианского цикла.



Эпоха антихриста имеет целый ряд признаков и свойств, и Александр Дугин выделяет два из них: 1) антихрист приходит на последнем этапе христианской истории и 2) фундаментально, абсолютным образом меняет онтологические, экзистенциальные и социополитические параметры бытия. Это извращение космических стихий, препятствующее осуществлению ряда христианских таинств (к примеру, евхаристии и святого крещения). Бегуны считали, что невозможно крестить в водах, т. к. антихрист их подменил. Единственное исключение составляют лужи, поскольку в них дождевая, небесная вода, а Небеса еще не во власти сына погибели.

Антихрист меняет параметры бытия не только вовне, но и внутри самой религии. «В Храме Божьем воссядет Он, и будет выдавать себя за Бога» (2 Фесс. 2:4). Изымается Катехон от среды, и происходит подмена религии изнутри церкви. Эпоха антихриста, констатирует Александр Дугин, это эпоха абсолютной подмены. Поэтому после прихода врага от христианина требуется совершенно иное отношение к миру, нежели до него. Миры до и после — это два совершенно разных мира. Пока антихрист не пришел, есть доверие, хоть и частичное, к миру. После доверия нет ни к церкви, ни к государству, ни к миру. Наступает эпоха тотального подозрения. Ничто не находится

на должном месте. При этом даже сам христианин состоит из всего того, что отравлено антихристом — тела, духа и т. д. Принципиален вопрос: уже или всё еще нет? Далее профессор Дугин рассматривает ответы на данный вопрос в рамках христианства. В старообрядчестве поповцы отвечают, что антихрист очень близок, но всё еще не совсем; беспоповцы считают, что он уже здесь. Самыми радикальными являются нетовцы, говорящие, что всё отравлено, всё ушло, и остался только вздох. А. Г. Дугин цитирует одного из последователей *Антипы Яковлева*: «Слышите, братия, что сии льстецы глаголют, яко не нужно знать о антихристе. Да у нас вся вера во антихристе состоит», и утверждает, что это фраза настоящего христианина. Говоря что-то другое, мы оперируем с условностями и не спешим соотнести их с рядами соответствующих денотатов. Это прелесть, сон неэсхатологического христианства. Вопрос об онтическом наличии антихриста — это вопрос об определении места христиан в истории. Самым мягким образом реагируют на него экуменисты, более строго никонианцы и тотально — старообрядцы, ставящие вопрос об эсхатологическом эоне в центр своего внимания. Возникает всё более острый опыт антихриста. Впрочем, для экуменистов это всего лишь абстракция, для никониан — опыт дьявола и только для старообрядцев антихрист — главный элемент веры, веры как подозрения. Поскольку сын погибели проникает в церковь, речь идет о сотериологических прекондициях. О чем бы ни спорили истинно православные люди, они спорят об антихристе. В рамках православной традиции существуют смысл, знак и денотат антихриста.

Возвращаясь к компаративистскому метаязыку традиционализма, Александр Дугин обращается к аналогам антихриста в других традициях. Каждый из них имеет свой смысл, свой денотат. Первый пример, приводимый докладчиком, — исламский Даджал. Он не связан ни с Мухаммедом, ни с Аллахом, а является воплощением имманентного исторического зла и лжи. У иудеев более сложно и связано с представлением об «эрев рав», народах великого смешения (то ли это Эдом и Ишмаэль, то ли скорлупа самих израильтян), а также с фигурой Армилуса, с которым отождествляется Гитлер. Иудеи считают, что живут в мессианском времени, а Холокост и битва с Армилусом уже позади. «Эрев рав» — это тоже подделка (псевдоевреи). Из индуизма профессор Дугин приводит пример Кали-Юги и самой богини

Кали. Кали-Юга — это также активная подмена мира и общества, и прервать его призван последний Аватар Калки. В зороастризме финальная эпоха — это время смешения, а также битва последнего Заратустры со сторонниками Ахримана.



*Калки*

Завершив этот обзор, профессор Дугин обращается к календарно-циклической схеме, иллюстрирующей морфологию последних времен. Место антихриста примыкает на продемонстрированном докладчиком календаре к нижней точке круга, разделяющей вечернее и утреннее, прошедшее и грядущее. Он, этот «календарный антихрист» — это вечерний Денница, который будет пародировать Венеру утреннюю (т. е. Христа). В связи с этим Дугин упоминает тот факт, что в некоторых древних традициях убивали близнецов, считая их воплощением зла. Однако, говорит автор доклада, зло — это один из близнецов. Чем ближе к указанной точке мы, тем ближе к ней, вплоть до наложения, и они — сын Божий и сын погибели. И антихрист раньше времени говорит о том, что лучшее, грядущее уже наступило. Он заставляет принять агонизирующее старое в качестве нового.

Следующая тема, затрагиваемая в докладе, это социология антихриста. Существует фигура социологического антихриста. Согласно Эмилю Дюркгейму, с социологической точки зрения Бог — это само общество в его нормативной матрице, общество как целое. Но, утверждает Дюркгейм, на периферии этого общества возникают сбои — явление аномии (т. е. беззакония, этимологически подводящего к сыну беззакония). Это те сегменты социальной системы, которые представляют собой накопление ее дисфункций. Когда социальная система перестает быть чем-то нормативным, холистским, она утрачивает свою структуру и внутреннюю дифференцированность и начинает смещаться в сторону аномии. Совокупность таких аномий и представляет собой социального антихриста. Еще одни пример, приводимый профессором Дугиным, это теория Питирима Сорокина о трех циклах: идеационном, идеалистическом и чувственном. Первый относится к трансцендентному, второй — к совмещению

трансцендентного и имманентного, третий же — полное погружение в мир (т. е., в контексте исследуемой проблематики, царство антихриста). Сорокин считал, что невозможно постепенно вернуться от чувственного к идеалистическому. За чувственным сразу наступает идеационный.

Возвращаясь к началу своего доклада, Александр Дугин вновь ставит вопрос о том, что является означаемым для традиционализма, и предлагает принять точку зрения Генона, считавшего, что существуют такие означаемые, которые соответствуют языку традиционализма, — т. е. предлагает принять гипотезу о примордиальной Традиции не только как абстрактно-обобщающего конструкта, но и как того, что существует. В таком случае той общей фигуре, определенной в докладе как «календарный антихрист», соответствует некий денотат, который может быть дан нам в опыте. Профессор Дугин называет его *«радикальным антихристом»* (от лат. *radicis* — корень). Радикальный антихрист не является христианским ни с семантической, ни с денотативной точек зрения, как не является он и аналогом аналогов антихриста в рассмотренных выше традициях. Радикальный антихрист — гипотеза о существовании онтологического денотата, предшествующего всем этим фигурам. Это преантихрист. Профессор Дугин заключает, что если мы примем данную позицию в отношении традиционализма, то мы имеем шанс столкнуться с этой реальностью непосредственным эмпирическим образом.

## Обсуждение доклада А. Г. Дугина

Взявший слово переводчик *Юрий Коринец* подчеркивает, что в своем докладе профессор Дугин говорит о духовном антихристе, в связи с чем возникает вопрос, какой будет его реальная фигура и не идет ли в таком случае речь об удвоении реальности?

Александр Дугин на основании гипотезы Сепира — Уорфа применительно к онтологии утверждает, что на самом деле не существует никакой реальности. Реальность — не более чем концепт, некая логико-языково-онтологическая конструкция, поэтому реальность Модерна, Постмодерна, реальность иранского или пакистанского

общества — это лишь разные реальности. И если мы говорим о религиях, отвечает профессор Дугин, то верным будет заключить, что все их денотаты теснейшим образом связаны с семантикой. И при рассмотрении общей картины мы получим много довольно противоречивых денотатов, начиная с корневого, радикального антихриста до антихриста социологического, календарного, христианского, Даджала в исламе; мы получим не просто две сущности, а целое созвездие непростых денотатов. Говоря о радикальном антихристе, продолжает Александр Дугин, мы касаемся очень специфического опыта, ультраэксклюзивного, опыта столкновения с денотатом как сверхдефицитной возможностью.

## Антихрист в старообрядчестве (содоклад А. В. Муравьёва)

Желая внести уточнение, Алексей Муравьёв возвращается к разговору о языках описания — фундаментальному вопросу, поскольку получается, что раз мы признаем существование некоего примордиального денотата, мы, следовательно, должны придумать ему какой-то примордиальный язык. И этот язык является универсалией. По мнению Муравьёва, искать этот язык вне Традиции поистине бессмысленно. Его следует искать в той традиции, которой мы можем оперировать наиболее успешно. Если у нас есть христианская традиция, мы должны оперировать именно ей, потому что на освоение оперативного языка других традиций уйдет неизмеримо больше энергии и сил, и у нас не останется возможностей на описание. По этой причине (естественно, признавая наличие релятивизирующего фактора в виде самого денотата) мы, тем не менее, пользуемся языком, называемым «антихристовым». Но, используя язык любой религиозной традиции, замечает Алексей Муравьёв, мы должны понимать, что в любом случае это — ограничение, сужение, пропедевтика. Поэтому, безусловно, всегда должна оставаться некая «звездочка», примечание, что, помимо описания в рамках, принятых Традицией, всегда существует некий коэффициент, не помещающийся в эти рамки. Это, по мнению докладчика, разрешило бы всю проблему.

## Финальная дискуссия

Александр Дугин не соглашается с этим заключением, утверждая, что проблема значительно глубже, и если мы пойдем дальше, то обнаружим: сам факт наличия общего денотата резко меняет наше отношение к пониманию антихриста в целом. Отношение между денотатом, по словам профессора Дугина, для традиционалистской модели радикального антихриста и отношение к антихристу в христианстве сложнее и диалектичнее, и, возможно, здесь существует та степень напряжения, которая оправдывает определенные опасения в отношении традиционализма со стороны наших консерваторов и теологов. Александр Гельевич говорит о риске, поскольку переход к предхристианскому денотату — огромный риск. И он полностью ускользает от «софттрадиционалистов», схоластиков, подобных Шуону. Но для ответственных традиционалистов это очень важная вещь.

Подводя итог прошедшего семинара, профессор Дугин делает вывод о неисчерпаемости эсхатологической проблематики, ее константности, отмечая интерес к не менее глубокой теме — роли антихриста в политической эсхатологии («политическом антихристе»).

*Обзор составлен Н. Сперанской и В. Чередниковым*

**А. Г. Дугин**

Д. пол. н., директор Центра Консервативных Исследований при социологическом факультете, зав. кафедрой Социологии международных отношений социологического факультета МГУ

# К КОНЦЕПТУ «РАДИКАЛЬНОГО АНТИХРИСТА»: ОНТОЛОГИЯ И ОПЫТ (СЕМАНТИЧЕСКИЙ, РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ, СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ, ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ)

(ТЕЗИСЫ)

## Часть 1. Традиционализм и семиотика

**1.** Сначала уточню, о чем пойдет речь. Идея семинара — рассмотреть фигуру «антихриста» и смысловое поле «конца времен» вне привязки к какой-то одной, конкретной религиозной традиции. Но фигура «антихриста» *имеет* такую привязку — к христианству. Следовательно, можно говорить, что мы рассматриваем «антихриста» и его *аналоги*. Это приводит нас к тематике *традиционализма*.

**2.** Что такое традиционализм? Это не одна из традиций. Это та *структурная матрица*, та парадигма, которая является *общей* для разных традиций. Все конкретные традиции и религии имеют нечто общее, если сравнивать их с обществом Модерна, с Новым временем и секулярной парадигмой современной науки. Стремление описать, выявить, выделить это общее ведет к традиционализму.

**3.** В реальности традиционализм рождается *как результат социологического анализа современности* (с негативными выводами) и параллельной *компаративистикой* конкретных традиций. Но пре-

тендует (например, в лице Генона) на *другое* — на «*примордиализм*», т. е. на то, что традиционализм есть *выражение Примордиальной Традиции*, которая *предшествует* известным традициям, а *не последует* им. Мы не будем сейчас обсуждать вопрос, оправданна ли эта претензия. Пока нам достаточно того, что *социологическая процедура*, реконструирующая традиционализм или парадигму традиционного общества по контрасту с обществом современным, совершенно *достоверна*. Одно это придает Генону убедительность (см. доклад «Генон как социолог» в первом цикле семинаров «Традиция»). А вот обоснована ли его убежденность в том, что социологический и философский концепт «Традиции» соответствует реально и исторически, а также онтологически какому-то сущему, лежащему в корнях и могущему быть воспринятым опытным путем (включая метафизические и спиритуальные формы опыта), это требуется рассмотреть более тщательно. То есть можем ли мы говорить об истинной «примордиальности», а не просто о постериорной ментальной реконструкции, сродни постмодернистским обобщениям, вопрос открытый. Ценность Генона в контексте Постмодерна очевидна. А как его идеи соотносятся со структурами Премодерна? И есть ли в Премодерне то, что он выделяет как центральную его часть, т. е. Примордиальная Традиция?

**4.** Наше колебание убережет нас от впадения в синкретизм, ньюэйдж, оккультизм и неоспиритуализм. Мы не выносим вердикт, мы говорим: примем тезис о «Традиции» и даже о «Примордиальной Традиции» как концепт, безусловно оперативный социологически (общность структуры для конкретных традиций), и вынесем (пока) за скобки его историко-онтологическую обоснованность.

**5.** Подойдем к проблеме с точки зрения семиотики. Что такое *конкретная* традиция? Религиозная, например? Это *язык*. Он структурирован, содержит *знаки* и синтаксис, создает (коннотативные — для структуралистов) поля *смыслов*, конституирует или описывает *денотаты*. В любом случае конкретная традиция имеет *три* лингвистических и логических пласта:

— ряд *знаков* (символов, догматов, сюжетов, мифов, нарративов), т. е. структуры *означающего*;

— ряд соответствующих знакам *значений* (означаемые);

— ряд *смыслов* (управляющих соотношениям первого и второго рядов, или соотношением знаков первого ряда между собой, коннотация).

Например: когда мусульманин говорит «Аллах», он *имеет в виду* иное, нежели то, что имеет в виду христианин, произнося слово «Бог». Без детального анализа трех рядов мы не можем ничего понять в конкретной традиции. Так и «антихрист» — *строго* имеет смысл (и значение) только как фигура христианского нарратива, христианских догматов; он связан с Христом сложным образом (чаще всего обратным) и указывает нам на денотат (обозначаемое), который *конституируется* исключительно христианской религией и пребывает в ее рамках. Можно было бы говорить об антихристе как о коннотате, получающим бытие от своего концептуального места в системе христианского языка и его строя. То же самое можно сказать о любой фигуре конкретной религии. Например, о «Хизре» мусульман или «Илие» иудеев. Чему-то есть отдаленные аналоги в других религиях, чему-то — нет. Кроме того, есть заимствование и есть перетолковывание одинаковых фигур в разных контекстах. Это усложняет анализ.

**6.** Но каковая *семиотическая структура традиционализма*, т. е. Традиции? Или если угодно — «Примордиальной Традиции»? Эта структура представляет собой в отношении конкретных традиций своего рода *метаязык*, обобщающий парадигмальные свойства *конкретных* традиций как *конкретных* языков. Таким образом, мы имеем дело *с обобщающим рядом знаков*, который можно попробовать отнести к полю *означающего*. Но это *особое означающее* не совпадает ни с одной конкретной традицией или религией. И тут самое интересное: *что есть соответствующее поле означаемого*, т. е. *денотаты* традиционализма? Или иначе — что есть совокупность коннотативных смыслов традиционализма, конституирующих «эссенции» дискурса?

**7.** Есть ли у метаязыка денотативное или коннотативное поле? Если метаязык конструкция чисто искусственная, то такого поля *нет*, т. к. метаязык служит только для *технического описания* того, как устроен реальный язык. Но если мы признаем (вместе с Геноном), что традиционализм — это не резюмирующая техническая аб-

стракция, но выражение вечной перманентной и предисторической структуры, то тогда *есть*.

**8.** Значит, для того, чтобы говорить об «антихристе» вне христианского контекста, так, чтобы эта фигура имела и смысл и значение, мы вынуждены вставать на точку зрения примордиализма. В противном случае мы будем вынуждены ограничиться сопоставлением между собой трехуровневых рядов разных религий, вычеркнув саму возможность иметь дело с тем (онтологическим и смысловым), что является для них общим (кроме как в смысле апостериорных и дистанцированно посторонних наблюдений), т. к., строго говоря, ничего общего у них *нет* (онтологически нет, нет как единства означаемого).

## Часть 2. Антихрист в христианстве

**1.** Сказав всё это, мы должны, тем не менее, вернуться к христианскому контексту, с которого нам и предстоит начать исследование семантики и значения этой фигуры.

**2.** Антихрист знаменует собой последние времена, эсхатологический эон, кульминацию апостасии. Он обобщает условия (исторические, социальные, экзистенциальные, онтологические и т. д.), когда спасение максимально трудно и сложно, а все вещи в мире и даже в религии *перевернуты*. Антихрист выдает себя за Христа и за Бога. Да так *умело*, что многие не могут этого распознать. Это составляет сущность его функции: он путает, обманывает, извращает, выдает одно за другое. Он — арлекин, актер, паяц, шут.

**3.** Фигура антихриста в семантике христианства может быть рассмотрена многомерно. Структурно она плотно сопряжена с христианской парадигмой истории, которая идет от рая к грехопадению, перипетиям избранного народа, затем к Христу, потом к церкви, потом к концу света и избавлению сатаны от оков. Этап появления антихриста — последний перед концом света и Вторым Пришествием Христа. Поэтому *тема антихриста может быть взята как инструмент измерения христианского времени*. А от того, как будет вычислено время, зависит многое — отношение к обществу, миру, даже религии. Ведь — и это самое важное! — антихрист подделы-

вает всё, его эпоха — *эпоха подделки*. Подделки чего? Всего: мира, религии, общества, власти, человека. Это эпоха *симулякров*, субститутов, извращенных копий. Следовательно, перед лицом стихии антихриста люди последнего периода должны действовать и быть *иначе*, чем раньше. Видя воду, звезду, человека или храм, христиане доантихристового периода относятся к ним соответствующе. Но христиане антихристового периода приглашаются *поступать иначе*: не доверять, проверять, быть бдительными перед самыми простыми и привычными вещами. *Привычного больше нет*. Во всем скрыт *подвох*. Эра антихриста — это *эпоха подозрения*.

**4.** Во всех эсхатологических течениях в христианстве тема антихриста так или иначе проявляется. Так, в русском расколе она играла принципиальную роль. Показательно в этом отношении высказывание одного старообрядца, представителя крайнего беспоповского согласия «странников» (последователя известного «бегуна» Антипы Яковлева): «Слышите, братия, что сии льстецы глаголют, яко не нужно знать о антихристе. *Да у нас вся вера во антихристе состоит*». Что значит: *вся вера состоит*? То, что утверждение о приходе «духовного антихриста» *радикально меняет отношение к среде*, где находится христианин. Меняет по отношению к чему? По отношению *к предантихристовому периоду*. Что такое предантихристовый период? Парадигма социально-комического существования нормативного христианского общества.

**5.** Определение антихриста имеет в православной традиции политическое измерение. Второе послание св. Апостола Павла к Фессалоникийцам. Комментарии Иоанна Златоустого на Послания апостола Павла трактуют соответствующий сюжет. *Изъятие катехона-императора от среды (ek mesou) есть признак и механизм прихода антихриста*. От традиционного общества (в Православии оно выражается в симфонии властей и цезаре-папистском принципе) к обществу посттрадиционному. Этим начинается *финальная эпоха подмен*.

**6.** Не все христиане это признают, но в Средневековье большинство католиков соглашались с этим толкованием 2-го послания к Фессалоникийцам (где говорится о «сыне погибели» и «тайне беззакония») применительно к императору и Западной Римской империи германских наций. Она рухнула, кстати, в лице Австро-Венгрии

в 1917 г. — точно тогда же, когда и Российская империя, и русский император.

**7.** Но даже те христиане, которые толкуют пассаж о катехоне не политически, но метафорически, мыслят приблизительно так же структурно. Удерживающий у них приобретает обобщенный смысл «благочестия», «святости», которые уходят из общества.

**8.** Итак, роль и функция антихриста в христианстве ясна. Спор ведется между «*уже*» и «*еще не*». При этом показательно, что в современном христианстве есть тенденция вообще выносить тему антихриста за скобки. Тем самым выносится за скобки важнейший иеро-исторический момент и религия деисторизируется, десоциализируется, деонтологизируется, деэкзистернциализируется. Христианство без темы антихриста недостоверно и не может обосновать темпоральный момент. А значит, утрачивает свое важнейшее измерение, само превращается в симулякр. Уловка дьявола заключается во внушении всем, что его не существует.

## Часть 3. Аналоги антихристу вне христианства

**1.** Нет ничего недопустимого в том, чтобы попытаться обнаружить *функциональные аналоги* фигуре «антихриста» в других традициях и религиях. Эта компаративистская процедура довольно проста. Надо только помнить, что семантика этих аналогов будет определяться контекстом и религиями как языками.

**2.** В исламе это «даджал», «лжец». Он одноглазый (асимметричный). Он будет биться с мусульманами и вернувшимся Христом в конце времен. (Только, заметим, Христос мусульман это не Христос христиан.). Даджал принадлежит концу цикла. Победа над ним — дело Мунтазара у суннитов или Махди у шиитов (12-й или у исмаилитов 7-й имам).

**3.** В иудаизме это «эрев рав», народы «великого смешения». Существуют пять рас смешанного множества (эрев рав). Это — («павшие») Нэфилим, (могущественные) Гиборим, Анаким (гиганты), Рефаим («тени», слабые) и Амалеким. Из-за них маленькая буква Хей (hei) выпала из своего места, *а именно из слова «Бина»* (Binah — «понимание», название сфиры каббалистического «древа»). Балеам

(Валаам) и Балак (Валак) произошли из стороны Амалека, потому что, если вы уберете буквы «АМ» из Балеам (Валаам) и буквы Ламед-Коф из Балак (Бет-Ламед-Коф), у вас получится (Бет-Бет-Ламед) Бевел, что значит Вавилон. «Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли» (Быт. 11:9). Они — те, кто оставался от тех, о ком было сказано во время потопа: «истребилось всякое (живое) существо» (Быт. 7:23). Те, кто выжил, *клипа Амалека*, со времени четвертого изгнания — *а именно изгнания Эдома* — стали лидерами (главами) мира, могущественными князьями. Это так, потому что данная клипа считается главой и «Кетер» (Короной) сефир. Они правят посредством насилия над детьми Израиля, и о них сказано в стихе: «земля наполнилась от них злодеяниями» (Быт. 6:13). Они — Амалеким. Эрев рав — клипа Иакова. Не просто христиане (Исав/Едом) или мусульмане (Ишмаэль), но примесь гоев египетской эпохи к самим евреям. Эрев рав — это те, с кем Израиль будет биться в конце времен в мессианское время (Виленский Гаон).

**4.** В индуизме аналогичная эсхатологическая ситуация основывается на мифологии деградации нисходящих циклов и упирается в период Кали-юги. Кали персонифицирует конец; *кали* — женская форма от *кала* «время». Интересно, что *юга* — это слово мужского рода, означающее «цикл». Кали-юга — это «*цикл чистого времени*», где кроме времени нет никакого содержания. А Калки — от слова «калка», «грязь», «невежество», «мрак». Калки тот, кто побеждает мрак и грязь. Калки рождается в Шамбале в семье брахмана Вишнуяша. «Говорится, что в конце Кали-юги землей будут владеть цари-млеччхи. Безродные и нечестивые, они не будут коронованы должным образом, а захватят власть силой и примутся совершать различные злодеяния. Они, не задумываясь, будут убивать женщин и детей и уничтожать друг друга. Расцвет и упадок таких царств будут быстро сменять друг друга. Этим царям неведомы ни жалость, ни истинная любовь, ни настоящее богатство. Обычные люди будут следовать их примеру. Все ныне существующие традиции будут утрачены. Цари будут уничтожать своих подданных, они будут отличаться алчностью и дурным поведением. Женщин в те времена будет больше, чем мужчин. Образование придет в упадок, сил у людей будет становиться все меньше, а продолжительность жизни сократится. Наконец время остановит правление имеющихся царей,

и больше царей не будет. И только приход Господа Калки положит конец всем млеччхам, еретикам и нечестивцам. Дальше в *Ваю Пуране (98.391-407)* описывается конец Кали-юги, время, когда в живых останутся лишь немногие. Это будут беспомощные нищие, лишенные какой-либо собственности. Никто не поможет им, они будут непрерывно страдать от болезней и разных несчастий, умирать от голода при засухе. Они станут убивать друг друга (от злобы или от голода). Всякое любовное чувство будет утрачено, даже между ближайшими друзьями. Люди будут селиться по берегам рек и в горах, скитаясь по земле и роясь в отбросах в поисках съестного. *В конце Кали-юги человечество будет уничтожено*».

**5.** В буддизме царь Калки упоминается как 25-й правитель Шамбалы. Там же есть будущий будда Майтрея. Он бьется с демоном иллюзии Мара.

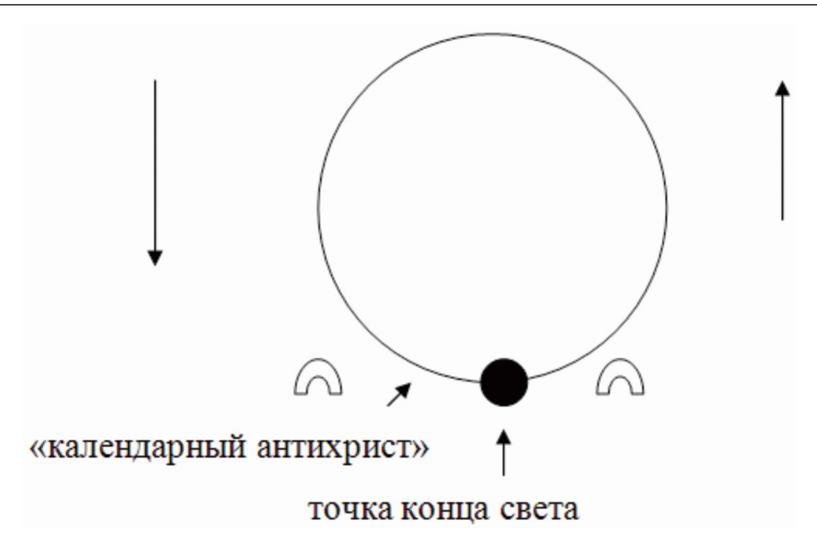
**6.** В зороастризме последняя эпоха, Вичаришн (дифференциация), есть финальное разделение добра и зла. В этот период верные Ормузду бьются в Endkampf со слугами Аримана. В конце появляется «последний Заратустра», или «второй Заратустра», который выступает восстановителем изначального благого мира. Это кульминации истории как битвы. Аналогом «антихриста» здесь является сам Ангроманью, подчинивший к концу истории своей власти материальный мир — «гетик».

**7.** В исмаилизме есть фигура «Каима» — воскресителя, являющегося высшим воплощением третьего логоса (калам), который чтобы восстановить примордиальную ошибку (он усомнился в истоке света и упал), должен победить «даджала», и тогда начнется великое возвращение. Воскресение воскресений.

**8.** В политеистических мифологиях также есть тема гибели богов, рагнарекр (у германцев).

## Часть 4. Структурный анализ эсхатологического сценария, «календарный антихрист», морфология конца света

**1.** Если описать *морфологию* конца света, то мы получим классическую циклическую календарную модель.




Темные времена — зима/ночь/тьма/холод/смерть. Это антураж. «*Календарный антихрист*» — это персонификация того периода, что непосредственно предшествует точке полночи в суточном цикле или точке зимнего солнцестояния в годовом цикле.

**2.** Откуда *пародийность*? В календарной морфологии всё ясно: вечерние сумерки *похожи* на утренние, осень — на весну, предзакатное время — на рассветное, утренняя звезда — на вечернюю (люцифер римлян).

**3.** Циклический символизм и карта/календарь явно лежат в основе языкового набора, с которым оперируют традиции.

**4.** Тематику фигур, аналогичных «антихристу», вполне можно свести к этой календарной морфологии.

**5.** С точки зрения *коннотативного* исследования, это дает нам исчерпывающий результат. Но с точки зрения *денотативного*, мы оказываемся в ситуации, когда должны признать, что имеем дело с *гипостазированием природных явлений*, возведенных в статус религиозно-мифологической личности. То есть денотатом «календарного антихриста» является лишь сектор природного цикла и соответствующей ему символической топологии (море, подземный мир, ямы, норы, корни, дно — откуда Шамбала и т. д.).

**6.** Противник «календарного антихриста» в таком случае — это *следующий цикл*, симметрично расположенный относительно *него с*

*той стороны* от точки зимнего сольстиса. Две руны УР (две горы, два рога, две двери, двуликий Янус, два близнеца и т. д.) иллюстрируют *все возможные* сценарные мотивы достаточно ясно. (Об этом в «Знаки великого Норда».)

## Часть 5. Социология антихриста

**1.** Введение календарности и цикличности позволяет дать «антихристу» (в структурно-обобщенном виде) и социологическую интерпретацию. *Это — состояние общества на противоположном от нормативного конце*. Такие циклические наблюдения за обществом встречаются уже у отца социологии Ибн Халдуна. Общество проходит циклические стадии, за концом одного цикла следует новый. *Конец социального цикла* — «последние времена» в социологии.

**2.** Общество *конкретно*. Эта конкретность общества отражается в структуре его темпоральности. Общество рано или поздно деградирует и рассыпается (не само, а его конкретность). За этим следует период анархии и хаоса, а затем новое общество начинает новый цикл. *Это новая конкретность*. У П. Сорокина это описано через ряд идеационное общество / идеалистическое / чувственное. И снова идеационное.

**3.** В этом смысле *эсхатология есть период, завершающий конкретное общество*. А «антихрист» как социологическое явление может рассматриваться *как обобщение или персонификация* последнего агонического рывка этого общества.

**4.** По Сорокину, *чувственная* модель социокультурной системы есть финальная перед новой *идеацией*. Кульминация чувственной системы, согласно Сорокину, и есть «социологический антихрист», а сама чувственная система — кали-юга или апокалиптический социум. (См. «социологический апокалипсис» Сорокина в конце его «Социальной и культурной динамики».)

**5.** Показательно, что и христианство связывает момент прихода антихриста с *социополитическими* изменениями (взятие от среды катехона, по Иоанну Златоустому).

**6.** Общества различны, соответственно, их социальные эсхатологии структурно схожи, но темпорально/исторически различны. То,

что является расцветом для одного общества, может выглядеть упадком для другого. Всё зависит от *структуры конкретности*.

## Часть 6. Концепт контринициации. Великая Пародия. Корневой антихрист

**1.** Наконец, сделаем еще такое допущение: Генон прав *буквально* (а не только социологически и структуралистски). Что мы хотим сказать? Мы хотим сказать, что у традиционализма есть свое денотативное поле, которое представляет собой онтологически достоверные ряды *означаемых*. Иными словами, терминам и конструктам традиционализма на самом деле соответствуют *«внеязыковые» реальности*. Причем эти реальности не постигаются через решетку конкретных традиций (и конкретных обществ), но к ним можно получить доступ *напрямую* — от самого традиционализма.

**2.** В таком случае мы получаем в традиционализме *корневой* (радикальный, от *radix* — «корень») *язык* вместе с корневым семантическим полем и (это самое важное) *корневой онтологией соответствующих денотатов*. А конкретные традиции и религии суть *модификации* этих трех корневых (радикальных) инстанций, приобретающих в силу их партикулярности и релятивности самобытные черты в сфере коннотации, семантики, самого языка и конституируемых (воспринимаемых) денотатов. Собственно, сам Генон именно это и утверждает.

**3.** Если это есть и мы имеем дело в лице традиционализма не только с техническим метаязыком, но со всеми тремя пластами (смысл—знак—значение), то существует и *традиционалистский, или корневой (радикальный), денотат*, чьими модификациями являются фигуры, аналогичные антихристу. И это Генон ясно описывает, предлагая два традиционалистских термина — «*контринициация*» и «*Великая пародия*». Механизм «Великой пародии» он основывает на образе «открытия космического яйца мира снизу».

**4.** В этой модели помимо «антихриста» христианского и аналогичных фигур в других традициях, чья денотативность обосновывается (конституируется и получает онтологический статус) самими этими конкретными традициями, мы имеем дело с *особым новым денота-*

*том*, обобщающим онтологию всех этих конкретных религиозно-социальных форм, с «*радикальным антихристом*».

## Часть 7. Обобщение об «антихристе». «Антихрист» конкретный, ситуационный, радикальный

**1.** Мы получили следующие окна в темную проблему «онтологии» и «семантики» фигуры антихриста.

**2.** *Конкретный антихрист*. Окказионализм. Во-первых, мы имеем дело со смысловыми, коннотативными и денотативными сущностями (эссенциями), конституируемыми или воспринимаемыми конкретными традициями. Эти конструкты, феномены или перцепции зависят от структуры конкретной религии и традиции, общества, на ней основанного, нормативной политической системы. Так как конкретные традиции, религия и общества различаются, то в каждом случае мы имеем дело с *различной* эссенцией, хотя и типологически сопоставимой. По закону Сепира — Уорфа нет прямого перевода между языками. Нет прямого перевода между традициями, религиями и обществами. Когда люди конкретного общества (конкретной традиции, культуры, цивилизации) видят, что их нормативность рушится, они обращаются к фигурам «антихриста», «даджала», «кали-юги», «рагнарекр», «Ангро-манью», «люцифера» как к метке, моменту, реальности. И начинают реагировать соответствующим образом. Но всякий раз *это совершенно конкретная актуализация*. Здесь мы имеем дело с окказионализмом и должны относиться к теме окказионалистски. У одних «антихрист» таков, а у других инаков. Рецепты и парадигмы восприятия могут быть различными, равно как и реакции, и выводы.

**3.** *Ситуационный антихрист*. Компаративистика. Во-вторых, существует возможность морфологических обобщений — циклического, социологического и семиотического толка. Это позволяет обосновать определенное сходство между «*ситуациями антихриста*». Эти ситуации действительно имеют много общих черт. Но морфологический анализ — это лишь дистанционный взгляд *извне*. Чистая надстройка метаязыка. Здесь мы имеем дело только с наблюдением, и не можем *ни столкнуться с сущностью явления*, ни, более того,

заглянуть *вглубь* него. Натурализм календарного подхода только иллюстрирует, как, решая проблему, можно уйти от нее далеко.

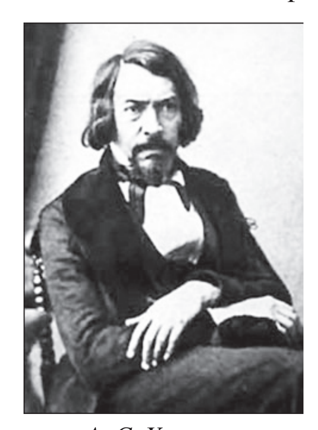
**4.** Наконец, *радикальный антихрист*. Традиционализм (Примордиальная Традиция). *Опыт антихриста. Радикальный антихрист появляется тогда, когда мы признаем гипотезу существования гипостазированного денотата для традиционалистского языка*. То есть если мы обращаемся к Генону, конвертируемся в его поле. В этом случае мы имеем шанс *уникального опыта «антихриста»* как прямой онтической реальности — корневой как для конкретных фигур такого рода, так и для ситуаций. Этот опыт в таком случае есть закладной камень совершенно особого взгляда на то, что происходит сегодня в мире.

**А. В. Муравьёв**

К. и. н., ст. науч. сотрудник ИВИ РАН

# ИСТОРИЧЕСКОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ПОНИМАНИЕ ДУХОВНОГО АНТИХРИСТА ОТ ПЕРВЫХ ПРОТИВНИКОВ «НИКОНИАНСТВА» ДО НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Прежде всего хотелось бы сказать, что для старообрядчества от самого основания был принят раз и навсегда библейский святоотеческий язык описания происходящего, который задавал жесткие рамки. Любая старообрядческая эсхатология, любая старообрядческая историософия, будь она сформулирована старообрядцами поповцами или беспоповцами либо радикальными истинно православными христианами-странниками, «нетовцами», будет исходить из того, что катастрофа уже произошла, и мы живем в посткатастрофальное время. Из чего неизбежно следует отказ от социального оптимизма. Об этом много было сказано в ранних старообрядческих писаниях — более благочестия не будет в том виде, в котором оно было, и надеяться на это бессмысленно. Интересно, что в XIX веке примерно такую же точку зрения высказал совсем не старообрядческий деятель, философ *Алексей Степанович Хомяков*, который написал, что всякое христианство, надеющееся на социальное благоденствие, изменяет своему призванию, т. е. оно перестает быть христианством. Оптимистическое христианство — это не христианство, даже с точки зрения Хомякова. Для старообрядцев это всё было банальностью.



*А. С. Хомяков*

Возникает следующий вопрос: как же быть с новозаветным Апокалипсисом В современной библеистике снятие апокалиптической проблемы, снятие эсхатологии происходит за счет историзма, т. е. считают, что Апокалипсис «не аутентичен» для Традиции, от которой в таких построениях остается лишь семитское содержание, уничтожая античное, и, соответственно, антихрист признается неким преувеличением, метафорой, фигурой речи.

Но тут важно понимать, что, по сути, апокалиптическое видение и сам антихрист имеют в Новом Завете откровенное антиримское содержание. При попытке построить мировую империю, каковой, безусловно, была Римская империя, в ситуации приближения к катастрофе подмена нестяжательской эсхатологии империализмом становится неизбежной, и в результате имперское строительство превращается в антихристово дело. Такова оптика Апокалипсиса, удивительным образом реактуализированная в XX веке, когда началась эсхатологическая полемика среди часовенных старообрядцев. Данный вопрос — о том, что в настоящее время Рим, Римская империя — это Запад — очень четко в своих посланиях поставил Мурачев. Фактически Римская империя целиком уходит на Запад, и христианам остается единственное — хранить веру, сопротивляться, не надеясь ни на какие глобальные оптимистические проекты на возрождение благочестия и будущий свет. Соответственно, такая надежда была бы, наверное, возможна, но в иной постановке вопроса, т. е. если это всё произойдет в последний момент перед концом света.

Теперь о «чувственном» и «духовном» антихристе. Как известно, в христианской традиции от Апокалипсиса, которая опирается на библейские ветхозаветные пророчества, предполагается, что зародившееся в самом начале бытия человечества отступничество выразилось в частности в существовании каинитов, т. е. технологической цивилизации, «цивилизации железа». Эти тенденции в последние времена разовьются (об этом пишут и *Ласкин*, и *Мурачев*); прогресс цивилизации и слияние человека с техническим, коренитским ее элементом, т. е. когда человек, условно говоря, превращается в компьютерный придаток, это есть наиболее яркая черта приближения последних антихристовых времен. Мурачев цитирует слова блаженного Иеронима, который говорит о трех с половиной эпохах созревания духовного антихриста. Для старообрядцев это

время от окончательного падения благочестия, остатков ветхого Рима. Это отпадение и есть «духовный» антихрист, т. е. дух апостасии.

Теперь о том, откуда берется «чувственный» антихрист. Это традиционное христианское представление о пришествии антихриста также не исчезло в старообрядчестве. Чувственного антихриста в старообрядческой полемике отстаивали, как правило, поповцы и часть часовенных. Но сейчас жесткое противопоставление видится уже устаревшим. С моей точки зрения, это противоречие языка описания. Если мы рассматриваем антихриста не как последнюю точку, а как некий шлейф, тем более что и у *Кирилла Иерусалимского* в огласительных беседах, и у Иеронима, и у *Ипполита Римского* есть учение о предтечах, о «рогах Антихриста», т. е. о том, что сопровождает пришествие антихриста; если мы остаёмся в этой оптике, действительно получится, что окончательное завершение мира неизбежно предваряется какими-то шагами. Как раз *А. Килин* пишет Мурачеву в письме, что *Никон* был одним из наиболее ярких предтеч, но предтечи есть и в наше время, увидеть их духовным зрением возможно. Не случайно в радикальном фундаменталистском протестантизме пришествие «эфиопа» на должность президента США многими было воспринято как некое апокалиптическое действие.

Чувственный антихрист даже «духовниками» до конца не отрицается, он в каком-то смысле растворяется в этих предшествующих явлениях, в сосудах. Эти «сосуды» заполняют в большей степени всё жизненное пространство, так что христианам остается только бежать — что очень важно, это *бегство от Рима*. Здесь есть еще последний момент: чувственный антихрист, которого отстаивают старообрядцы поповцы, предполагает воспоминание того, что перед последней битвой, перед Армагеддоном, будет происходить окончательная поляризация, борьба сил добра и зла, и в этой самой борьбе коренитская техногенная цивилизация будет действовать и потребует противодействия. Это противодействие есть последняя борьба христиан, которая, с точки зрения старообрядцев, уже началась и идет сейчас; к этой борьбе нужно ответственно готовиться. И именно из-за того, что эта борьба реальна, появляется дополнительный аргумент у тех, кто отстаивал учение о чувственном антихристе, о его прише-

ствии в какое-то конкретное время, и что это будет действительно по указанию библейскому из колена Данова из иудейского рода, что это будет царь и иудей по вероисповеданию.

Мурачев пишет, что это очень важно, т. к. отказываясь полностью от чувственного антихриста, как это сделали некоторые радикальные беспоповцы, они уже в каком-то смысле отказались от последней битвы, т. е. вступили в ту эпоху, в которой последняя битва уже произошла. И это, с точки зрения «чувственников», лишает их возможности собраться, вооружиться и так далее.

В современном старообрядчестве, таким образом, вопрос о чувственном, духовном антихристе поставлен заново, и именно с точки зрения сущности энергий. Обычно это воспринимается как технический вопрос в христианской гносеологии, особенно в спорах между исихастами и их противниками, но данную методологию можно применить и здесь. Со стороны энергий антихрист действует с падения благочестия, но с точки зрения сущностной антихрист представляет собой онтологическую реальность. Даже часовенные христиане, спорящие об этом, все-таки не могут от этого отказаться, тем более что весь технологизм, наступающий на мир Традиции, предполагает свое завершение в какой-то фигуре; за скоплением машин вырастает определенный технический антихрист, новый Каин, анти-Каин, если угодно, который убивает человека Традиции так, как Каин убивает Авеля, потому что последний человек Традиции приносит жертву свою последнюю, остатки веры, и этот последний Авель обречен. Но эта обреченность находится на таком пике эсхатологического напряжения, что становится устремленной в бесконечность.

Поэтому исторически «чувственники» и духовники спорили о том, можно ли отождествить энергию антихриста, работающую в мире, с действительным, реальным антихристом, но фактически в современном мире вопрос об этом противопоставлении в большой степени снят. Для «чувственников» пришло осознание действительного существования многих явлений, описанных как духовный антихрист, а «духовники» пришли к пониманию необходимости вооружиться в последней битве.

# Семинар № 4

## *Евгений Головин: поэзия, алхимия, мифомания*

Евгений Головин: интеллектуальная топика

Головин и прижизненный опыт смерти

Головин и математика

Евгений Головин и измененные состояния сознания

Головин как человек Премодерна и последний язычник

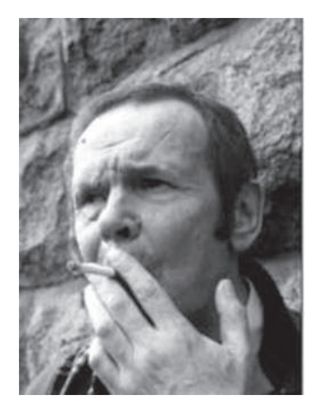
«Работа в черном» и проблематика смерти

# ОБЗОР

1 июня 2011 года состоялся заключительный семинар, посвященный фигуре самого глубокого нашего современника, абсолютно гениального человека, *Евгения Всеволодовича Головина,* который поистине был Альфой и Омегой, началом и концом. Его именем заканчивается и серия интеллектуальных семинаров, прочитанных на Социологическом факультете МГУ им. М. В. Ломоносова в рамках Центра Консервативных Исследований.

## Интеллектуальная топика Е. В. Головина (доклад А. Г. Дугина)

С основным докладом на тему «Евгений Головин: интеллектуальная топика» выступил *Александр Гельевич Дугин.* Осмыслить личность Головина в рамках научной дисциплины — непростая задача, поскольку Евгения Всеволодовича можно отнести к тем редким людям, место которых в мировой культуре определить довольно затруднительно, т. к. их многогранность не подразумевает однозначного соответствия тому или иному направлению. Александр Дугин упоминает имена гениальных фигур XX века — *Жоржа Батая* и *Антонена Арто*, отмечая их выпадение из всех существующих номенклатур. Можно ли назвать Арто режиссером, попросту забыв, что этот человек был также поэтом, драматургом, писателем, актером, художником, или, скажем, вправе ли мы говорить о Батае только как о философе или социологе, оставляя без внимания его литературную, экономическую либо этнографическую деятельность? Можем ли мы определить место Евгения Всеволодовича в культурном, научном и историческом контексте? Было бы настоящей ошибкой заключить, что он был только поэтом или только философом. Головин был всем. Александр



*Евгений Головин*

Дугин употребляет французское слово «*парлёр*» (parleur), которым сам Евгений Всеволодович назвал одну выдающуюся личность. Себя же он предпочитал относить к «профессиональным читателям». Фигуру Головина невозможно обойти — куда бы мы ни направились, по какому бы пути ни пошли, мы так или иначе должны будем столкнуться с ним. И потому что он создатель современного традиционализма в России, и потому что он величайший деятель консервативной революции, и потому что он открыл для нас всё, что имеет ценность и значение. Вне Евгения Головина в современной России было бы не просто скучно, страна превратилась бы в пустыню. Он сделал нашу жизнь по-настоящему интересной, и в этом отношении мы обязаны ему всем. Головин развивался во всех областях, он был как цветок, который распускался одновременно во всех направлениях. В начале 1980-х сама идея, что кто-то может брать у Головина интервью или издать самостоятельную книгу, казалась юмором. Александр Дугин вспоминает, как разыгрывались эти сцены: он брал у Евгения Всеволодовича фиктивное интервью, получая ответы на вопросы, которые в советской реальности никогда не могли быть заданы. Головин, дающий интервью, — это был парадокс (примерно как «девочка, читающая *Мамлеева*»). В советском мире Головин был невозможен. Этот мир исключал Головина. То, как Евгений Всеволодович говорил, что, о чем он говорил, не имеет никаких аналогов. Можно смело заключить, что это был метафизический экзистенциальный жанр, — убежден Александр Дугин.

Головин был человеком, который читал. То, как он читал, заслуживает особого внимания. Во-первых, Евгений Всеволодович никогда не читал только одну книгу автора, — он читал их все. Но это — только начало. Читал Головин, как правило, на языке оригинала либо в очень хорошем переводе. Для точного и глубинного понимания семантического контекста он читал всё об авторе (критические статьи, биографические материалы и т. д.). Головин владел редкой способностью находить в книге то, что сам автор там не писал, — некий фрагмент, некую деталь, сочетание слов, букв, звуков, которые производили в его сознании особый взрыв, становясь центром того или иного произведения. Евгений Всеволодович вуалировал колоссальную, титаническую работоспособность под аристократический легкий ленивый росчерк интеллектуального замечания. В этом от-

ношении он был «олимпийским человеком». В статье «Смех богов» *Юлиус Эвола* пишет о двух типах сознания: титаническом сознании хитрого Прометея и глупого Эпитемея. С точки зрения Эволы, это две стороны титанизма, две грани плебея, над которыми спокойно и отстраненно смеется Зевс. Евгений Всеволодович скрывал свою гигантскую работоспособность и часто цитировал стихотворение Гельдерлина о «снежинке, падающей на колокол, звучащий в деревенской глуши в Германии». Этот фрагмент был для него синонимом «тонкого чтения». Но перед этим была отливка колокола, гигантское прохождение сквозь толщи семантики, что тщательно скрывалось. И люди, которые встречали Головина, видели человека почти легкомысленного, каким он любил себя представлять. Он прятал свою сверхчеловеческую работоспособность под легким дендистским подходом к этим темам. «Нужно жить интенсивно и лениво вместе с тем», — говорил сам Головин. Эта фраза может стать формулой подобной манеры чтения.

По словам Александра Дугина, если мы захотим определить место Головина в интеллектуальном пространстве, нам следует принять ко вниманию этот подход, поскольку Евгений Всеволодович был человеком абсолютно фундаментальным, который предпочитал излагать свою метафизику наиболее легким, обманчиво-ленивым, слегка небрежным и одновременно очаровывающим и обворожительным образом. Разумеется, если мы будем подходить к наследию Евгения Всеволодовича «анатомически», то сможем распознать под его наукой те фундаментальные базы, принципы, «живые камни», составляющие его послания, и, наверное, когда-нибудь это произойдет. Однако сам посыл его дискурса нас от этого отвлекает, в чем можно усмотреть методологическую проблему. Головин сокрыл от нас свою фундаментальность. Александр Дугин ставит вопрос, нужно ли ее расшифровывать. Нет ничего трудного в том, чтобы любой ценой поместить Головина в научный контекст, но не лучше ли построить на его принципах совершенно иной подход к науке,



иными словами, ту «весёлую науку», которой Евгений Всеволодович посвятил одну из своих книг? Может быть, имеет смысл создать семантическое поле, поле дисциплин, теорий, концептов, ассоциаций вокруг него, не помещая Головина в готовые рамки, а разворачивая герменевтический круг Евгения Всеволодовича так, как он наметил только штрихами? По мнению Александра Дугина, двигаться в этом направлении было бы наиболее конструктивно. Тем не менее, волей-неволей мы будем вынуждены сделать одну очень важную операцию. То, что наметил Головин, есть игра бликов солнца на воде, но блики долго не живут, их смысл — это игра. И, разумеется, мы не можем воспроизвести столь тонкого, эфемерного и одновременно фундаментального напряжения. Поэтому мы должны воспроизвести игру бликов на воде — в камне. То есть на принципиально другом материале, имея дело уже не с водой, а с гранитом. Перед нами, таким образом, встает задача — найти фундаментальный подход к игровой, тончайшей магии головинского дискурса. Но как это сделать?

С кем сопоставима фигура Евгения Всеволодовича? Несмотря на то, что сам Головин относился к этому человеку весьма скептически, профессор Дугин называет имя Юлиуса Эволы, который представлял собой полюс настоящего эксхатологического аристократизма. Традиционалист без Традиции, одновременно жестко оппонирующий современному миру, денди, аристократ до мозга костей. Головина и Эволу также сближает принципиально антипролетарское начало. В сущности, Головин находился на другом полюсе, нежели пролетариат. В море и мире пролетариев места ему не было. Он являлся человеком, который жил в утопическом (ου-τοπος — «не место», «место, которого нет») пространстве. По отношению к европейской, несколько другой, не пролетарской, буржуазной, демократической среде Эвола был такой же «белой вороной».

Мы должны задаться вопросом, воспринимаемо ли послание Головина, что мы можем сделать с его наследием? По убеждению Александра Дугина, это наследие обладает колоссальной степенью иммунитета по отношению к хамам. По сравнению с тем эволюционным процессом, в который вовлечено большинство авторов, Головин до сих пор сохраняет определенную резистентную отдаленность. То есть он не становится достоянием голодной пролетарской черни. Для нее Головин недостижим, неприкосновенен.

Александр Дугин делает вывод, что наследие Евгения Всеволодовича следует постепенно толковать, определенным образом интерпретировать, герменевтически развертывать, поскольку в нем содержится бесконечное количество важнейших утверждений, интуиций и концептов. И если мы внимательно посмотрим на ту механику фундаментала, которая спрятана под его дендистским образом, мы придем к заключению, что эти вещи довольно рациональны. Мы можем продолжить двигаться в этом направлении. Евгений Головин указал нам несколько тысяч авторов, которых нужно прочесть в течение жизни, какое-то количество языков и тематик, равно как оставил замечания о том, что не должно заслуживать никакого внимания. Тем самым он создал четкую, очень избирательную культуру. Всё это имеет возможность быть рационально оформлено. Второй императив исследования Головина заключается в необходимости в высшей степени пристального и бдительного отношения к тонкой сакральности его личности. Не следует ни на миг забывать об упомянутой ранее «игровой надстройке».

В завершение своего доклада Александр Дугин обращается к центральной теме *Мартина Хайдеггера* — концепции Четверицы (*Geviert*), описывающей «уход богов». Боги в Четверице (Небо, Земля, Боги, Люди) — это боги «летучие», чрезвычайно деликатные, не вмешивающиеся в судьбы людей, ни от кого не требующие подчинения. Эти боги не судят людей. Они настолько легки, что максимум, как они могут явить себя, это пройти на горизонте зрения человека. Это «пугливые» боги. Боги Geviert'а у Хайдеггера боятся наглых, грубых людей, убегая от них, как Аталанта. На самом деле бог является человеку ни тогда, когда тот идет ему навстречу, а тогда, когда сам человек настолько тонок, что он стремится освободить место для этого божественного присутствия. Когда человек сам бежит от этого легкого бога, но не от страха, а из деликатности, ни в коем случае нельзя отпугнуть его своей смертной природой. Головин был таким легким богом, заключает профессор Дугин. И фундаментальное исследование его наследия требует специфического отношения. Мы должны дать место его легкости, поскольку тот фундаментал, который мы можем найти, рискует потерять свою священную ценность, и мы окажемся перед лицом каких-то необъединенных тонкостью его божественного присутствия фрагментов. Легкая божествен-

ность Евгения Головина расположена между сверхпретенциозной божественностью святого и ироничной божественностью *маркиза де Сада*, полагает Александр Дугин. В этом отношении многие считали Евгения Всеволодовича богом. И эпитетом, который мы можем применить по отношению к нему, будет эпитет «божественный».

## Прижизненный опыт смерти (содоклад Г. Д. Джемаля)

Философ и председатель Исламского комитета России *Гейдар Джемаль* начал свой доклад на тему «Головин и прижизненный опыт смерти» с проблематики смерти как таковой, обозначив две фундаментальных позиции по отношению к ней. Основным вопросом эзотерической практики, по мнению докладчика, является обретение бессмертия. Джемаль сосредоточивает внимание на феноменологии непостижимого, что являлось предметом его многочисленных бесед с Евгением Головиным, воспринимавшим многие вещи сквозь призму прижизненного опыта смерти. Смерти, подчеркивает Гейдар Джахидович, рассматриваемой в перспективе супраконфессионального эзотеризма.



*Александр Дугин и Гейдар Джемаль на семинаре «Евгений Головин: поэзия, алхимия, мифомания»*

*Aurore du mal*, «Заря Зла» — концепция, появившаяся благодаря одному из визионов Головина, отсылает нас к бессмертному творению *графа Лотреамона*, являя собой опыт переживания внутренней тьмы и тотального безвременья, нарушаемого вторжением красного зарева, от которого нет никакого спасения.

Гейдар Джемаль обращается к опыту Юлиуса Эволы, разделяя его взгляд на человека как на «композицию крайне нестабильных, случайных элементов», должную подвергнуться трансформации, дабы обрести нетленность. Затрагивая проблематику смерти, докладчик, вслед за Эволой, критикует концепцию бессмертия души,

что, по мнению барона, имела позднее происхождение, а также указывает на фундаментальную разницу между тем, как относился к смерти язычник, полагая ее лишь переходом из одной комнаты в другую (при этом не отвергая наличия неуничтожимого элемента), и восприятием, что свойственна всем монотеистическим традициям, в которых бессмертие считалось чем-то изначально данным. Иными словами, если речь должна идти о субъекте смерти, следует говорить исключительно об антитезе сущему и бесконечном путешествии Синдбада, путешествии Духа, о котором говорил и Евгений Всеволодович.

Гейдар Джемаль упоминает еще одну важнейшую концепцию, а именно «*dunkle zwilling*», или концепцию «темного двойника», имеющую свой аналог в египетской традиции («ка»). Именно этот двойник продолжает существовать некоторое время после смерти физического тела и при определенных условиях (к примеру, на сеансах спиритов) может быть вызван к бытию. Однако подлинный интерес представляет его женский аспект, или «темная сестра». Джемаль называет ее «абсолютной последней истиной», никоим образом не связанной с опытом, поскольку она безусловна. Именно эта истина дарует возможность настоящего опыта, прижизненного опыта смерти, который был пережит Евгением Головиным.

## Головин и математика (содоклад С. А. Жигалкина)

Следующий доклад на тему «Головин и математика» был представлен *Сергеем Жигалкиным*. Основой его рассуждений стала статья «В сторону созвездия Лиры», написанная Евгением Всеволодовичем еще в 60-е годы и вошедшая в его последнюю книгу «Там». Сергей Жигалкин отмечает, что в этой статье присутствует некая враждебность автора по отношению к современной математике — науке, безусловно, профанической. И здесь возникает вопрос: почему появляется подобное чувство, обращенное к предмету не имеющему никакого значения, по сути, к *ничто*? Одна из причин — «захват математикой отдаленных территорий воображения», и данную при-

чину никак не назовешь несерьезной. Математика вторгается в сферу поэзии, но является ли поэзией сама математика?

Евгений Всеволодович находит некоторые сходства с поэзией у античной и средневековой математики, склоняясь к пифагорейскому и платоновскому пониманию чисел. Для Головина существовала математика чувств, сакральная математика грез, рассмотренная в натурфилософских сочинениях Гёте.

Но что можно сказать о современной математике? Является ли поэзией наука, абсолютно отстраненная от действительности? Чем, собственно, является математика? Ответ непрост: математика есть «*доведенная до крайнего герметизма замкнутая система метафор, подлежащая произвольному толкованию*».

Головин приходит к выводу, что люди не смогли понять числа, и современная математика превратилась в «мертвый потерянный континент, неразличимый в ночи профанических грез».

## Измененные состояния сознания (содоклад В. В. Рынкевича)

Переводчик *Владимир Владимирович Рынкевич* выступил с докладом «Евгений Головин и измененные состояния сознания». Желая прояснить суть этих состояний, докладчик совершенно верно утверждает, что данное понятие ныне представляет собой определенный штамп. «Мы катастрофически трезвели от опьяняющего кошмара повседневности», — это признание, как ни что другое вносит ясность в искомое определение. Владимир Рынкевич рассказывает о своем личном опыте, о шуме вод, сравнимом с тем, что описал в Откровении св. Иоанн. Так он получил «прививку трансцендентного», которой удостаивался далеко не каждый. Докладчик не знакомит нас с подробностями, убеждая, что об этом лучше умолчать, однако делает намек, что «трансцендентную прививку» можно получить через чтение или, скажем, через многолетнее изучение какого-нибудь языка. Он призывает к бесстрашному постижению, к внутренней работе, которая есть «болезнь от всех лекарств, которыми нас тщетно соблазняет этот мир».

## Е. Головин и язычество (содоклад В. И. Карпца)

*Владимир Игоревич Карпец,* возвращаясь к «языческой гирлянде», о которой говорил Гейдар Джемаль, утверждает, что при ином взгляде на данную проблематику мы придем к восприятию этой «гирлянды» как чего-то абсолютно реального (а не только как игры, предназначенной для посторонних, «внешних»). Содокладчик определяет Евгения Головина как человека Премодерна, последнего язычника, не имеющего места в монотеистической реальности. Головин противостоял линейному времени, в чем, по мнению Владимира Карпца, выражался его аристократизм. Говоря о язычестве Головина, необходимо отметить, что современное язычество, или так называемое неоязычество, целиком моралистичное, не имеет никакого отношения к язычеству Евгения Всеволодовича.

## Работа в черном (содоклад И. Дмитриева)

Заключительный содоклад, затрагивающий один из фундаментальных в герметизме вопросов — Нигредо, или «работу в черном», был представлен *Ильей Дмитриевым*. Речь шла, главным образом, о тематике смерти в процессе диалога с женским Другим. Цитируя Евгения Головина, содокладчик дает определение «мужчины», очерчивая его формальные константы: активный интеллект, активное внимание, активное восприятие и здоровье. В то же время, учитывая власть матриархата, силу Матери-Земли, поглощающей человека, Илья Дмитриев делает справедливый вывод о циклическом излете мира, когда происходит «иссякновение» энергии. Мужчина, чья сперма происходит из грудного молока, становится подлинным мужчиной только после инициации огнем и отделения от матери. «Отделение» является обязательным условием на стадии Нигредо. Это — отделение от общества, помещение себя в некий герметический сосуд, с чего и начинается «работа в черном». Человек становится свободным актором, не вплетенным в ткань социальной игры. Свой содоклад Илья Дмитриев завершает фразой Евгения Головина о том, что

«после Коперника, Галилея и Декарта микрокосмические иллюзии постепенно рассеялись, человек стал пылинкой во Вселенной».

*Обзор составлен Н. Сперанской и В. Чередниковым*

## А. Г. Дугин

Д. пол. н., директор Центра Консервативных Исследований при социологическом факультете, зав. кафедрой Социологии международных отношений социологического факультета МГУ

# ЕВГЕНИЙ ГОЛОВИН: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ТОПИКА

(ТЕЗИСЫ)

## Часть 1. Искусство чтения

**1.** Определение места фигуре Евгения Головина представляет собой серьезную научную проблему. Существует ряд деятелей в мировой культуре (философии, искусстве, науке), которые выпадают из всех существующих номенклатур.

Головин относится именно к ним: это человек без профессии, без конкретной сферы специализации, человек, вмещающий движение по бесчисленному числу направлений, распускавшийся, подобно цветку, одновременно во все стороны бытия.

**2.** К какой области его отнести: к поэзии, философии, культурологии, переводческому искусству, эзотеризму? Однажды в отношении одного выдающего лица Головин предложил термин «парлёр» — *parleur*, не «нарратор», не «рассказчик», а «парлёр». О себе же он говорил как о «профессиональном читателе». А может, этот «парлёр» и есть сам Е. В. Головин? Парлёр или профессиональный читатель?

**3.** В качестве пропедевтики стоит рассказать о том, как Головин читал. Это было настоящее искусство. Во-первых, он всегда читал книги на оригинальном языке. Во-вторых, он практически никогда не читал книгу одну, саму по себе. Если Головин открывал книгу какого-либо автора, то можно было сразу же сказать, что он про-

чтет все произведения этого автора, изучит их до мельчайшей детали. В-третьих, он тщательно знакомился с контекстом, в котором автор писал, — т. е. стремился прочитать всё возможное об этом авторе и о среде; таким образом, он читал и то, что писали вокруг этого автора, люди, так или иначе имевшие к нему отношение (из того же круга, критики, референтные персоны и т. д.). В-четвертых, он реконструировал на этом основании общую суть послания, переводя его в свой контекст, — и именно эту, обработанную долгим размышлением и чтением мысль других писателей и философов, он мог кратко, особым поэтическим жестом рассказать другим (когда было настроение). В-пятых, он всегда искал в тексте «тайное», «сокрытое», то неявное, что пробуждало его интерес, в очень тонком режиме — тогда, когда он вглядывался в текст несколько зажмурившись, как бы лениво, полусонно, давая возможность своей гениальной интуиции проникать в строки, подобно тому как вода обнимает сразу весь сложный рельеф обтекаемой ею поверхности; отсюда он мог вынести такие нюансы, которые, можно сказать, в самом тексте вообще не содержались (вспомним его интерпретацию повестей Жюля Верна и Эдгара По, подробно описанную в книге «Приближение к Снежной Королеве»).

**4.** Именно чтение — такое глубокое, фундаментальное чтение — лежало в основе и его «рассказов», и его переводов, и его текстов (при том что собственно тексты в его жизни были далеко не самым главным — он свободно мог ничего не писать и большого значения написанным работам сам никогда не придавал).

**5.** Проработанный таким образом один автор — а так он прочел тысячи авторов (!) — становился для Головина его «знакомым». Иногда, под настроение, он знакомил с ним и других. Так им созидался мерно и интенсивно целый круг прочитанных текстов. При этом и сами тексты, и авторы, и даже выловленные пронзительным сознанием Головина детали становились живыми элементами особого референтного поля. Головинское чтение порождало особую архитектуру эйдетического мира. То, что проходило сквозь его чтение, оживало и занимало свое место в особом сконструированном им и только им пространстве.

**6.** Это пространство есть топика, метрическая география идей, имен, образов, концептов. Эта топика разительно отличалась (и

отличается) от любых референтных структур, сложившихся в интеллектуальных кругах с 1960-х гг. и до нашего времени. Головин осознанно развертывал свои ряды и герменевтические сферы на дистанции от всего остального. Это был герметический круг, совершенно закрытый для внешних воздействий и замаскированный от любопытных и неделикатных глаз отталкивающей магией. Как правило, Головина окружали, как стражи порога, внушающие страх и отвращения, аколиты.

## Часть 2. Семантический круг

**1.** В какой области культуры располагался герметический круг Евгения Головина и его семантические поля? Довольно приблизительно можно сказать, что он лежал в области пересечения нонконформистской мистики, радикального искусства и антисовременной (критической) философии. В западной культуре XX века есть только одна фигура, так или иначе отдаленно напоминающая этот тип, — Юлиус Эвола, традиционалист, дадаист, поэт, художник, политик третьего пути, маг, декадент. Эвола и его учитель Генон настолько же далеко отстоят от смежных с ними по типу и интересам людей, как Головин отстоял от интеллектуальных кругов (всех без исключения) СССР/России второй половины XX века (включая первое десятилетие века XXI). А может быть, Головин отстоял еще дальше.

**2.** С Эволой и Геноном, с традиционализмом, Головина связывает не только обособленность, но и многие общие позиции, политические и исторические предпочтения. Прочитав Генона и Эволу, а Головин их прочитал первым в огромной, занавешенной железным полотном стране, и самое главное — как он их прочитал! Он опознал в них очень близкое для себя начало. В его семантическом поле эти авторы и все, кто их окружал, заняли центральное место.

**3.** Но в этом круге фундаментальными реперными точками были Ницше, Хайдеггер, Рембо, Бодлер, Фулканелли. От них лучами расходились нити к тем линиям, эсхатологическим венцом которых они были, — к европейской философии (вплоть до Платона и досократиков; Головин блестяще знал особенно неоплатоническую традицию), к европейской Средневековой куртуазной поэзии (труверов),

к гигантскому полю алхимической, магической и инициатической литературы (вплоть до гримуаров и темных по смыслу манускриптов), к неполиткорректным течениям в политике, к истории тайных орденов и оккультных обществ.

**4.** Таким образом, семантический круг, выстроенный Головиным, может быть формально описан — как нечто напоминающее школу, течение, учение, теорию, стиль, направление, доктрину.

**5.** Я думаю, что соответствующим термином является круг, герметический круг, семантический круг, где сам Головин был центром, динамичным полюсом.

## Часть 3. После Головина

**1.** По мере того, как проходит время со дня ухода Евгения Головина, масштаб этой фигуры прояснится и возрастет не только для тех, кто и так был ослеплен и затронут им, но и определенными наблюдателями со стороны. Открытие Головина, на мой взгляд, еще только начинается, и главное — впереди. Головин, его значение, его образ, его послание — всё этот будет только расти. Вспомним, что происходило с фигурами Генона и Эволы. При жизни они были малоизвестными экстравагантными маргиналами. Но сегодня имя Генона — это синоним эзотеризма в XX веке, а Эволу знают среди представителей «третьего пути», наверное, больше, чем какого бы то ни было другого автора. Двадцатый век тонет в тени этих гигантов. Всё интеллектуальное содержание России второй половины XX века превращается в пыль в сравнении с Головиным; он отменяет это содержание, дезавуирует его релевантность. С ним несравним никто.

**2.** Какова судьба этого герметического круга, этого семантического поля сейчас, когда Головин ушел? Способно ли оно сохраниться и быть в его отсутствии? Воспроизводимо ли это явление. Это открытый вопрос. С одной стороны, да. Как, например, в суфийских тариках ушедший учитель остается в форме своего присутствия в качестве кутба, полюса. Обращаясь к нему можно установить связь с источником вдохновения, инспирации. Культ могил великих учителей (мазоры) связан с передачей прямого присутствия. Как полюс Головин не умер и не мог умереть, он сам не верил в смерть. Его

присутствие в каком-то смысле не меньше и не больше, чем раньше. Но с другой стороны, какая парадоксальная разница между Эволой и эволаистами, Геноном и генонистами, Ницше и ницшеанцами, Кроули и телемитами… Как только полюс покидает здешний мир, поднимается волна обезьянствующих пустых теней, симулякров. Можно ли уберечь наследие Головина от этого? Наверное, нет. Сам он сделал всё возможное, чтобы остаться на дистанции от всех. И какую-то защиту он своему семантическому кругу обеспечил. Но энергия симулякра разрывает ткани всех оберегов.

**3.** Если мы заинтересованы в сохранении защиты метода, стиля, образа, духа образа мысли Головина, как нам продолжать хранить этот герметический круг?

Я думаю, здесь есть несколько направлений:

— читать тексты так, как читал Головин (помещая узоры текста в герменевтический и герметический круг);

— продолжать исследовать и осмыслять те линии, которые он исследовал и осмыслял (а они выводят нас на гигантские семантические поля);

— собирать, сохранять и восстанавливать его наследие во всем его многообразии;

— отдавать дань ему и его фигуре, честной преданной памятью, преклонением перед авторитетом, восприятием его не просто как писателя, культурного деятеля, но как жреца, учителя, наставника;

— жить в этой онтологической зоне, зоне абсолютного толкования.

**Г. Д. Джемаль**

Философ, политолог, председатель Исламского комитета в России

# ГОЛОВИН И ПРИЖИЗНЕННЫЙ ОПЫТ СМЕРТИ

Евгения Всеволодовича с нами нет, но тот опыт и та феноменология непостижимого, которая всегда была в центре его внимания и о которой у нас было много бесед, начиная с 1969-го года, состоялась. Поэтому уместно вспомнить и вернуться к этому прижизненному опыту, имеющему стержневую значимость и являющемуся красной линией в видении Головиным очень многих вещей.

Прежде всего следует отметить, что когда мы говорим о смерти, то сразу же делаем поправку: это смерть как некое состояние, взятое в перспективе супра-конфессионального эзотеризма, т. е. это не смерть в философском, медицинском или даже оккультно-магическом смысле. Это именно супра-конфессиональный эзотеризм — проблема смерти как некоего камня преткновения, пункта препинания, запинки и, возможно, «сквозной дыры», в которую эта запинка превращается.

В принципе, по отношению к смерти возможны, как известно, две фундаментальных позиции в рамках обозначенного супра-конфессионального подхода: 1) смерть есть (и я хочу обратить ваше внимание, что потенциально это произносится с восклицательным знаком) и 2) смерти нет (в данном случае в этом высказывании интонационно более уместен вопросительный знак). Смерть есть! Смерти нет? И здесь есть некоторая тонкая диалектика, потому что когда мы говорим «смерть есть», мы возражаем Пармениду, который говорил, что «небытия нет». Мы же говорим, что «небытие есть» и вопрошаем: «может быть, действительно, небытия нет?». Между двумя этими полярными позициями пролегает огромная и очень сложная гамма

отношений, т. к., собственно говоря, весь вопрос эзотеризма вращается вокруг обретения вечной жизни. Иными словами, победы над смертью. И здесь вырисовывается довольно тонкий (может быть, не без иронии) момент: если смерти нет, то о чем вообще речь? Вопрос решается очень просто. Но тогда снимается и весь пафос эзотерического пути и страшной работы, которая связана с этой сверхзадачей, — проблемой бессмертия.

На самом деле люди, знакомые с поздним Головиным, слышавшие его в последние годы, знают некоторую очень специальную маску, специальную позицию, которой Женя четко отгораживался от жадного хибстерского внимания, о чем говорил Александр Гельевич, — он давал им определенную позитивную предсказуемость, которая была слишком соблазнительной, чтобы ее можно было не усвоить, пройти мимо нее. Отношение Евгения Головина к смерти было необычайно пронзительным, и, несомненно, этот человек имел колоссальный визион и огромный опыт потустороннего в прямом смысле. Этот опыт в одном из визионов был обобщен под, скажем так, рубрикой, представляющей собой инверсию псевдонима знаменитого поэта, — Мальдорор — *Aurore du mal*.

Aurore du mal — это Заря Зла, которая занимается для человека умершего и похороненного. Сначала это — глубокое затмение, глубокое переживание внутреннего отсутствия, внутренней тьмы, абсолютного безвременья, которое в какой-то момент вдруг странным образом нарушается. Нарушается вторжением красного света снизу, который сначала брезжит как восход на некоем отсутствующем черном горизонте внизу, и потом зарево поднимается всё выше и выше, и в этот момент оказывается, что умерший плывет в сторону этого зарева, он становится кораблем, который движется туда, вниз, на Восток небытия. И это Заря Зла, Aurore du mal, поднимающаяся из трансцендентного подземелья; против нее нет никаких спасительных сил, нет заклинаний, нет ничего, кроме (добавлял Женя) некоторых имен, зная которые при жизни, человек может иметь небольшой шанс — максимум тридцать из ста, в самом лучшем случае. Но шанс на *что*, это уже другой вопрос. Потому что это шанс не на благополучный исход, это шанс на какую-то ситуацию. И концепция Aurore du mal является только одним из проблесков, одним из образов, в которых обобщался и концентрировался визионерский опыт, при-

жизненный опыт непостижимого, того, что находится за гранью и жизнью, и опыта.

Очень остро к этому вопросу, с другой стороны, подходил упомянутый только что Александром Гельевичем Юлиус Эвола, для которого центром и сквозной линией его дискурса всегда была тема смерти и победы над смертью; он сосредотачивался на этом во многих своих произведениях, но особенно в «Герметической традиции», где он прямо говорит, что человек является композицией крайне нестабильных, случайных элементов, которые связаны таким образом, что могут существовать вместе, но очень недолго, поскольку это не перманентная связка, она не рассчитана на перманентность. Но задача состоит в том, чтобы переструктурировать эту связку, открыть иные алгоритмы, победить эту эфемерную конструкцию, с тем чтобы она превратилась в неуязвимый и находящийся за пределами превратности монолит. Как в концепции овладения секретом имени. Если ты видишь иероглифы на языке, которого ты не знаешь, ветер подул и сдул эти иероглифы, то ты их уже не воспроизведешь. Но если ты знаешь этот язык и знаешь тайну имени, то ты можешь написать это на какой угодно стене, на каком угодно листке. То есть тебе совершенно не важно, что этот иероглиф уничтожен на этом месте, в этот данный момент. Эвола говорит о задаче конкретной борьбы со смертью, при том что эта борьба имеет смысл только в том случае, если эта смерть реальна. И Эвола, конечно, проявляет очень жесткий негатив по отношению к концепции бессмертия души, автоматически присущей людям. Он указывает, что это концепция очень позднего происхождения, что в раннем христианстве она носила исключительно народный, популярный характер; христианство принимали массы людей, прошедших через Элевсинские мистерии, которые дегенерировали и выродились, поскольку в них был крайне широкий допуск. А первоначальная идея Элевсинских мистерий есть Посвящение, которое обновляет человека и делает его из тленного бессмертным. Когда Элевсинские мистерии стали носить всеобщий характер, в религиозных низах широко распространилось убеждение, что бессмертие является чем-то изначально данным. Но, отмечает Эвола, в высшем духовенстве идея бессмертия души, которая является онтологически врожденной человеку, возобладала не ранее XV века. То есть до XV века духовенство было вполне убеждено в

том, в чем был убежден Экклезиаст: «Живые знают, что они умрут, а мертвые в могилах не знают, что они мертвы». Такая позиция присуща всем монотеистическим традициям, но они также подверглись гетерогенной обработке язычеством, акцентом которого всегда была проблематика реальной смерти. То есть в языческом мировоззрении тема смерти всегда звучала так: «смерти нет?» (с вопросительным знаком), и различные ответы, подтверждающие, что это так. В действительности речь идет о разных вещах, потому что когда язычник говорит, что смерти нет, когда он рассказывает, что смерть это просто переход из одной комнаты в другую, он имеет в виду абсолютное «не то», как бы не ту сущность, не тот элемент, который подвержен смерти и исчезновению. И не тот элемент, который заслуживает спасения, не тот элемент, что является субъектом воскресения на Страшном суде. Понятно, что когда мы умираем, не всё исчезает с момента ухода нашего сознания. Костюмы, например, в шкафу остаются висеть, это тоже в каком-то смысле часть нашей персональности. Остается тело, остаются, естественно, психические оболочки, которые распадаются: некоторые распадаются быстро, а некоторые обладают субтильным длительным существованием, которое может быть проявлено, вызвано к бытию. И поэтому в данном случае речь идет о разных вещах. Когда язычник говорит о смерти, он всегда имеет в виду некие субстанциональные элементы, некие конститутивные элементы, которые в той или иной степени переживают распад общей композиции. И, собственно говоря, у Эволы это прекрасно видно: человек — это нестабильная композиция, по поводу которой надо провести преображающее, трансформирующее действие, в результате чего эта композиция станет нетленной. Предметом смерти или бессмертия является не субстанциональная композиция, а контрсубстанциональный момент, который и содержит уникальное исчезающее «здесь-присутствие», образующее неповторимую данность растянутого в безвременье мира, в момент оборачивающийся и превращающийся просто в безвременье, где нет субъекта. Один и тот же предмет, или точнее «дырка от бублика», является конкретно очерченной телом бублика, а если бублик съеден, то нет и дырки. И этот момент безусловности смерти, абсолютности, реальности смерти является тем самым предметом отталкивания, той площадкой, опираясь на которую реальный эзотеризм совершает прыжок к

альтернативе этому реальному, потому что если нет этого реального, то и бросок является насмешкой над концепцией, над путем. Если нет достижения в конце пути, которое является невозможным, которое идет, как воды Иордана, вопреки закону тяготения поворачивая вспять, то всё остальное является просто странной комедией. У Генона есть одна довольно существенная слабость: в одном месте он оговаривается, что, собственно говоря, по итогам высшей реальности абсолютно всё равно, получил ли человек посвящение, стал ли он освобожденным при жизни или просто сдох, как собака в канаве, потому что финал съеденного бублика один и тот же и у посвященного, и у дохлого пса. Этот момент удивительным образом скрывает подоплеку действительно фундаментальной традиционалистской мысли, потому что в другом месте Генон говорит, что совершенно бессмыслен выбор между одной тенденцией и другой, поскольку конечная сумма всех тенденций всё равно уравновешивает друг друга в некоем безусловно и абсолютно самотождественном нуле. Эта позиция страшной фундаментальной бессмысленности, спрятанной под покровом сложной, могучей, безусловной и безапелляционной метафизики, имеет расходящиеся лучи тиражирования в банальных формулах типа «желающего судьба ведет, нежелающего — тащит». Понятно, что судьба тащит и желающего и нежелающего в одном и том же направлении. Эвола говорит совершенно о другом. Он не оспаривает возможную самотождественность фундаментального нуля, он говорит о перспективе вырвать (хотя бы на какую-то условную вечность) кусок нетленности от этой аннигиляционной машины равновесия всех тенденций, т. е. спасти этот композит, который создан специально, чтобы существовать, как говорит Библия, семьдесят лет. Но в конечном счете получается, что и Эвола говорит не о том, потому что подлинным субъектом смерти является все-таки не субстанциональный композит, подлежащий преображению, а нечто неуловимое, которому нет названия и которое является точкой преткновения для сущего. Подлинным предметом смерти, как и воскресения, является антитеза сущему, которая есть *именно тем, что ее нет*, подобно другим вещам. То есть она не существует как другие вещи. Ее нет. И в этом смысле она есть «особенная», она — краеугольный камень, который строители отбросили, потому что не видели ему применения и приложения, но он-то и должен лечь в основание хра-

ма. Это и имеет в виду супра-конфессиональный эзотеризм, когда он говорит о преодолении nihil, о страшном nihil, который является горючим для воли к иному. Если нет этого горючего, если существует гирляндность миров, внутри которой бесконечное блуждание, вечная Одиссея, о чем Головин тоже говорил: «Есть два типа путешествия — путешествие Синдбада и путешествие Одиссея». Путешествие Синдбада (несмотря на то, что оно делится на семь путешествий) бесконечно. Путешествие Одиссея идет по кругу: он отплывает из Итаки и возвращается к своей Пенелопе на Итаку. Это замкнутое путешествие по кругу. Подлинным путешествием духа является путешествие Синдбада. То есть вечно возобновляемое и всегда свежее и новое, которое никогда не является возвратом к точке начала. Но и то, и другое в действительности является прикрытием подлинного ужаса, связанного не с идеей страха небытия и отсутствия, не с неприязнью и ненавистью, которые эта хилая субстанция, соединенная в такой неустойчивый композит испытывает перед перспективой своего отсутствия, нет, — ужаса перед встречей с сутью своего подлинного внутреннего сокровенного Другого, что является той самой точкой преткновения, о которую спотыкается бытие вокруг нас, о которую спотыкается сущее. Ужас перед встречей со своим собственным затылком». И вот здесь выступает особая тема Евгения Всеволодовича, он называл ее темой «*dunkle Zwilling*», «темного двойника». «Темный двойник» имеет несколько концептуальных подходов. Понятно, что речь идет о том, что египтяне называли «ка», или неким двойником, некоей матрицей индивидуальности, которая растворена в нас. Она реально в нас растворена и она потом остается без хозяина, но в популярном народном эзотеризме в исламском мире, околосуфийском мире, есть концепция, что внутри каждого человека растворен шайтан, негативный джинн, который остается бесхозным после смерти и потом может быть вызван (т. е. это то, что является на вызовы спиритов). Этот двойник несет в себе матрицу нашей памяти, обладает определенными знаниями, но это наименее интересная часть, хотя с ней тоже активно работали; кстати говоря, наличие памятников у покойных, наличие всякого рода портретов и так далее является технической опорой двойника, позволяя ему неразрушимо присутствовать достаточно долгое время. На самом деле нет ничего безобидного, светского и секулярного в создании таких копий человеческой

индивидуальности типа фотографий, изображений, статуй и т. д. У египтян были мумии, у греков — мраморные статуи, которые тоже являлись прекрасной опорой этого двойника. Но это неинтересная часть. Интересная часть — это так называемая женская сторона dunkle Zwilling ,«темного двойника». То, что называлось «темной сестрой». Это встреча со своей женской сущностью, которая является ничем иным, как абсолютной последней истиной своего внутреннего существования. Та внутренняя истина, которая является безусловным доказательством. Есть некоторая безусловная истина, не связанная с опытом, потому что опыт может быть иллюзорным. Я могу принять наркотик и взяться за утюг, который, будучи раскаленным докрасна, покажется мне холодным. Опыт является модифицируемой вещью, потому что он базируется на таких зависимых вещах, как, к примеру, нейроны и т. д. Но есть же безусловная истина, которая не связана с опытом. Эта безусловная истина находится там, где и утюги, и прочие средства воздействия среды, — они останавливаются там, где есть это мистическое существование «дырки от бублика», когда бублик не съеден и когда эта дырка ведет самостоятельное существование. И парадоксальным образом внутри нас эта дырка имеет (я не хочу каламбура) женскую природу, т. е. мы имеем дело с некой женской тайной внутренней интимной неквалифицируемой сущности. Но эта «дырка от бублика» есть скважина. А ведь у этой скважины есть хозяин и есть некий ключ. И, собственно говоря, акт перехода от абсолютного nihil к абсолютному торжеству — это нахождение ключа, когда он вставляется в скважину и проворачивается, открывая дверь. Таким образом, когда Головин говорит о себе как неоплатонике, язычнике, человеке, который исповедует гирляндность миров, бесконечную трансформируемость, бесконечное богатство онтологической среды, он не более чем играет с теми людьми, которые хотели бы услышать от него некие готовые и предсказуемые ответы. За всем этим стоял реальный опыт страшного, абсолютно холодного ужаса, который является не эмоциональным переживанием, не психической реакцией на негатив, а ужаса как плотной консистенции иного, которая стала достоянием здесь-присутствующего существа. Это реальность смерти, которая является подлинной сущностью интимного я, а всё остальное — это маскировка проблемы.

## С. А. Жигалкин

Философ, президент НП «Рукописные памятники Древней Руси»

# ГОЛОВИН И МАТЕМАТИКА

В предыдущих выступлениях была раскрыта достаточно широкая концептуальная перспектива, связанная с фигурой Евгения Всеволодовича Головина, были обозначены важные метафизические позиции и ориентиры.

Я же, напротив, в качестве иллюстрации или некоторого дополнения к сказанному хотел бы остановиться всего лишь на одном моменте, на одной, казалось бы, не очень существенной теме и продемонстрировать ее раскрытие Головиным.

Речь пойдет о математике и о ее сходстве или несходстве с поэзией. Я обращусь к ранней работе Головина, одной из первых его публикаций — к статье «В сторону созвездия Лиры». Более того, тема, о которой я хочу поговорить, не является главной даже и в этой статье, она проходит вторым планом, но, тем не менее, в прямом тексте и подтексте прочитывается очень отчетливо и, как всегда у Головина, раскрыта в весьма интересном ракурсе.

Размышляя об Артюре Рембо, особенно о его поэме «Гласные», Головин часто обращался к алхимии. Причисляя поэта к ее тайным адептам и считая его посвященным в эту науку, он усматривал в строфах Рембо чисто алхимический смысл. С другой стороны, Головин иногда задавался вопросом: а как это вообще могло быть? Ведь Рембо был слишком молод, чтобы успеть изучить труднейшие алхимические фолианты, пройти хотя бы какие-то посвятительные стадии — на это обычно уходит вся жизнь, и не одна. На подобные сомнения ответ прост: раз алхимия имеет отношение не к профанической, а к подлинной реальности, то эта реальность могла быть открыта кому-то и иным способом, например, непосредственно. То есть для такого поэта, как Рембо, алхимия могла быть лишь иллюстрацией,

подтверждением того, что он каким-то неведомым образом и так уже знал. Поэтому алхимические интерпретации его строф легитимны.

Другое дело современная математика. Как наука очевидно профаническая, но колоссальная по объему и сложности построений она не может быть кому-то дана от рождения — в любом случае чтобы составить о ней компетентное представление, ее необходимо долго, с большим трудолюбием изучать. Чего Головин, безусловно, не делал. Тем не менее, сумел точно раскрыть ее суть. Каким образом это ему удалось, неизвестно — как, впрочем, и неизвестно, откуда он знал, всё, что знал.

Хотя в статье «В сторону созвездия Лиры» Головин и стремится придерживаться нейтрального отношения к математике, всё же легко усмотреть его враждебность к ней. Здесь обнаруживается интересный парадокс. Если математика — наука профаническая, т. е. не наделенная реальным бытием, попросту говоря, в действительности не существующая, то какое нам может быть до нее дело? Откуда враждебность? Это всё равно, что агрессия или враждебность по отношению к *ничто*.

Выходит, это не совсем уж *ничто*.

Кроме неприятия математики поэтическим складом ума, Головин намекает и на другую причину этой враждебности: захват математикой отдаленных территорий воображения. Он пишет так: «Сорванные с якоря математических знаков, научные дефиниции начинают блуждать по самым отдаленным уголкам нашего мозга, электризуя нервы и подстегивая воображение». Причем речь идет даже о территориях воображения, иногда приближающихся к горизонтам фантастического. То есть математика в каком-то смысле — это вторжение, не важно, оправданное или нет, в сферы поэтического. Но в каком именно смысле? «Является ли математика поэзией?» — задает вопрос Головин.

Что касается античной или средневековой математики, он признает ее сходство с поэзией. «Числа, — пишет Головин, — по Пифагору и Платону выражают суть идеи и основу вещи». То есть такая математика отнюдь не абстракция, но, как и поэзия, встроена в мифологему как ее органичная часть. Непостижимое не устраняется и не разъясняется, наоборот, принимается за ориентир. Но даже и к такой математике Головин как поэт, тем не менее, относится весьма на-

стороженно, отказываясь, например, понимать смысл любого числа больше двух. «Один» связано с изначальным единством, «два» — с разделением мира на «я» и «не-я» и с нашей логикой, основанной на «да» и «нет». А что означает в логике число под названием «ни да ни нет»?

Однако в конце статьи Головин заключает: «Мы хотим верить, что существует и математика наших чувств, наших грёз, и что это и есть тайная математика нашей планеты. В известном смысле это математика поэзии; ею живут натурфилософские труды Гёте».

А современная математика? Имеет ли она какое-либо отношение к поэзии?

Иронизируя по поводу бесконечных исчислений, всякого рода анализа, Головин приводит красивую фразу Новалиса: «Делить, расчленять, считать, разрывать, повторять, кричать — в бо́льшей степени синонимы».

Если бы современная математика и в самом деле «делила и расчленяла», было бы еще ничего: во всяком случае она имела бы дело с миром, с действительностью. Но она давно уже не делит и не расчленяет действительность, поскольку отстранилась от нее совершенно и более не имеет к ней никакого отношения.

Имеют ли математические построения отношение к действительности? «Ни малейшего», — констатирует Головин.

Казалось бы, здесь можно поставить точку: раз современная математика — нечто надуманное, эфемерное, далекое от действительности, нет смысла о ней говорить. Однако действительность для Головина вовсе не ограничивается окружающим миром, но распространяется и на всё умозрительное, воображаемое, фантастическое. Более того, действительность представляет собой лишь незначительный островок умозрительного.

Он пишет в статье: «Если мы будем долго смотреть на отраженную в воде панораму, то нашим глазам откроется удивительный мир: можно увидеть птиц подводного царства и рыб, летающих в облаках; подводные лодки окажутся космическими кораблями, люди в аквалангах — астронавтами перевернутого неба, острова станут звездами, а созвездия — архипелагами. Такой способ смотреть — особенно долго — удостоверяет абсолютно любые воспоминания о внешнем мире».

То есть действительность включает в себя всё вообще, а тот или другой внешний мир — лишь суггестия воображения.

Поэтому Головин не так категоричен и в отношении математики. Более того, он не отбрасывает ее и на том основании, что ее умозрительный континент слишком формальный и мертвый, на котором, как он говорит, «нам неудобно жить».

Поначалу он внимательно рассматривает континент со своего корабля, ищет возможность высадки на него.

Пейзаж приблизительно следующий.

Все держится на четырех основаниях.

Первое — это *понятия* — допустим, число или множество. *Понятия*, так сказать, интуитивны и потому никаким образом не могут быть разъяснены. Что такое число, не ответит ни один математик — всегда вы услышите лишь нелепые рассуждения, потом декларацию, что это понятно и так. То есть *понятия* — это точка соприкосновения математики с реальностью. И избежать этого соприкосновения, чтобы достичь совершенной абстракции, при всем желании невозможно.

Второе — *определения*, по сути — переопределения значений слов: вся этимология слов устраняется, и они получают узкие специфические значения, не допускающие толкований и легитимные лишь внутри математики.

Третье — *набор аксиом:* исходя из так называемой очевидности догматизируются свойства и связи понятий и определений. Либо же эти догматы устанавливаются чисто формально и произвольно.

И четвертое — собственно *логика*.

Критерий истинности по сути один — это *логическая непротиворечивость*, т. е. никакой соотносимости выводов с реальностью не предусматривается.

На этом стоит континент. И что получается в результате?

При попытке взглянуть на математику со стороны, опираясь на обычное понимание слов, получается полный абсурд.

Пространство — совсем не пространство, число — не число, равенство — не равенство, целое и его части — не целое и его части, а бесконечность — не бесконечность.

Математика оперирует со словами совершенно иначе: слова в ней имеют исключительно «назывной», формальный смысл, как правило, не имеющий ничего общего со смыслом естественного языка.

Например, число всегда понималось как мера количества, т. е. как нечто фиксированное и определенное, тогда как в математике иррациональное число — нечто движущееся и меняющееся — процесс приближения. Часть в математике может быть равна целому, что для античного философа — очевидный абсурд, ну а бесконечность, к примеру, можно легко *рассмотреть*, причем *рассмотреть* с помощью самого обычного, а вовсе не божественного разума. Можно помножить бесконечность на другую бесконечность или возвести в бесконечную степень и получить таким образом «еще бóльшую бесконечность», что для теолога — немыслимый бред.

Но это как раз и привлекает поэтическое внимание Головина. Он пишет: «Пространство Гильберта — это пространство абсолюта, настолько эластичное, что в нем возможны любые чудеса».

С другой стороны, для поэта необходим какой-то *вход* в это пространство, разумеется, *воображаемый* вход. Казалось бы, найти такой вход мог помочь бы, допустим, вопрос: «Почему в пространстве Гильберта “тепло происшествия” не может течь из фаянсовой кружки?».

Однако освоиться в этом пространстве, привнести туда чувство, оказывается не так-то просто, и Головин становится более пессимистичен: «Предполагается, что наблюдатель, находящийся в специфическом положении, может воспринять происходящее как нечто действительное. Имеется в виду, что подобный наблюдатель, перенесенный в n-мерное пространство, не меняется ни физически, ни психически. А это в высокой степени сомнительно. Прежде всего, он станет совершенно иным существом, чьи поступки и мысли невозможно предугадать. Равно как и переживания».

В другом месте он говорит, что невозможность для поэта понять даже дроби влечет за собой печальные последствия, т. к. перекрывает пути постижения математики.

То есть идея высадки на континент терпит полнейшую неудачу, и приходится поднимать паруса.

Это, однако, ничуть не мешает бросить последний взгляд на удаляющийся континент и дать ему точную характеристику: математика — это *доведенная до крайнего герметизма замкнутая система метафор, подлежащая произвольному толкованию*.

Единственная едва заметная нить, связывающая эту систему метафор с реальным миром, как мы уже отмечали, — это исходные понятия, непостижимые разумом и ускользающие от любой формализации.

«Мы начали с попытки понять числа, — подчеркивает этот момент Головин. — Мы не поняли их».

Сами математики стараются этой нити не замечать, т. е. принято полагать это темное место даже самых блистательных и безукоризненных построений попросту несуществующим. Потому этой нити уже недостаточно, чтобы изнутри математики вернуть ей ее изначальный смысл.

Безусловно, «метафора как таковая, скопление метафор и мир воображения, расцветающий на такой почве» сближают математику и поэзию. Но этот воображаемый мир очень опасен, и Головин призывает к чрезвычайно осторожному обращению с метафорой, иначе, как он говорит, под влиянием иллюзий и аллюзий можно оглохнуть и ослепнуть к разнообразию вселенной. Что, в сущности, и произошло с современной математикой.

То есть замкнутая система метафор, не озаренная незримым лучом со стороны сущего, вернее, не озаренная нездешним светом, исходящим из-за горизонта сущего, превращается в мертвый потерянный континент, неразличимый в ночи профанических грез.

И в этой связи Головин вспоминает Гарсиа Лорку: «…поэту надо пустить свою стрелу так, чтобы попасть не в пустые, не в фальшивые, но только и исключительно в живые метафоры».

**В. В. Рынкевич**

Писатель

# ЕВГЕНИЙ ГОЛОВИН И ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ

Что такое «измененные состояния сознания»? За этим понятием уже закрепился определенный штамп. Так или иначе, подразумевается уход либо отказ от нормы, от нормального, общепринятого и трезвого соотнесения с миром (с применением наркотиков либо без них). «Хэппенинги» Эжена, на которых неизменно присутствовал наркотический элемент в виде дешевого портвейна и на которых вполне реально «ехала крыша», на первый взгляд вполне укладываются в эту схему. Однако на самом деле здесь происходило нечто обратное. Мы катастрофически трезвели от опьяняющего кошмара повседневности, но не уходили от мира, а всё яростнее и больнее об него бились; количество и качество боли служили необходимыми ориентирами. Это было отрезвление, и оно было беспощадно конкретным. Отправляясь с нашим Адмиралом в плаванье, мы жили по принципу «на палубу вышел, а палубы нет».

Уже много лет спустя, читая Откровение св. Иоанна, я встретил фразу, которая раньше каким-то образом ускользала от внимания. А она очень важна, ибо провидец, прежде чем описывать свой визионерский опыт, указывает на очень конкретное переживание, этот опыт предваряющее: «И услышал я шум как бы от множества вод». Этот шум я слышал неоднократно. В какой-то момент слух постепенно переставал регистрировать все внешние раздражители, т. к. внимание было буквально приковано к нарастающему шуму, он шел изнутри и очень напоминал грохот гигантского водопада. После этого можно было уже вообще ничего не слышать. А потом и не видеть. В определенный момент отключалось и дыхание. Помню, как это произошло в первый раз. Женя пел какую-то свою ужасную песню,

потом на секунду отложил гитару, а мне, наконец, удалось сделать вдох, и я шепчу ему: «Женя»… А он: «Ну подожди, ну потерпи еще немного, мой маленький!», хватает гитару, и опять начинается этот кошмар.

Собственно, чтобы быть к этому готовым, нужно было изначально перечеркнуть свое маленькое «Я» и в самом буквальном смысле отдать его Эжену на растерзание. (Помню, он любил повторять слова Заратустры: Раскрой объятия призраку, который тебя пугает!) Были, конечно, случайные люди, которые каким-то образом оказывались на этих «хэппенингах», но они неизбежно вытеснялись, сама ситуация их выталкивала. Либо им становилось плохо, у них что-то начинало болеть. У одного человека вдруг начался приступ селезенки. Женя пронзительно на него посмотрел и послал за портвейном, а когда тот, держась за селезенку, стал жаловаться на боль, Женя сказал: «Я уже произнес гностическую формулу — за портвейном!». И человек пошел, у него прошла боль, он вернулся с вином, и всё продолжилось. Много было таких интересных, сказочных историй.

Но что интересно: в процессе таких не теоретических присутствий с Эженом реально приобреталось то, что Эвола называл «трансцендентной прививкой», прививкой трансцендентного. Другое дело, *кто* и *как* ее получал. Вспоминаю сейчас себя в те годы, когда мне было двадцать с небольшим. О каком изменении сознания можно тут говорить? Да и было ли то, что менялось, сознанием в общепринятом смысле? «Лишь тот, кто носит в себе хаос, может родить танцующую звезду». Эти слова Ницше звучали как призыв к действию, становились практическим советом и задачей. В результате вместо социально-приемлемого суррогата под ярлыком «сознания» имел место неструктурированный и недифференцированный поток фрагментарной психосоматики, совершенно безумной, ведь многие из нас жили тогда под чудовищным давлением как извне, со стороны социума, так и изнутри, со стороны своей, так сказать, «внутренней жизни». Так к чему же прививалось трансцендентное? Какая инстанция в нас становилась ее «носителем»? Конечно же, не сознание, а тело, точнее то, что Гурджиев метко назвал «общим присутствием».

Помню, один друг, делясь своими впечатлениями от встречи с Эженом, рассказывал: «Он на меня посмотрел, и я вдруг почувствовал, как во мне заметалось какое-то существо, ища выхода». Вот это

очень точно — именно что-то начинало в тебе метаться, какая-то тень, если ты не до конца открывался. Нужно было реально открыться реальной возможности смерти здесь и сейчас, сиюминутно, иначе — ничего. Только полная открытость, полная сдача. Это происходило один раз, это происходило два раза, десять, сто…

Генон пишет, что реальное изменение всегда происходит в темноте. Совершенно верно. Потом, уже при условном свете, ты начинал осознавать, точнее, чувствовать всем телом, что с некоторых пор уже что-то есть. Что есть? *Это*. Часто Эжен брал за горло и требовал: «Сделай *это*!». Что — «это»? В какой-то момент плаванья, уже, так сказать, постфактум, становилось ясно, «что». Но не было момента перехода от «еще нет» к «уже есть» — он был сокрыт в темноте. Только тонкий шок осознавания: «да, я уже могу и делаю». Что интересно, как-то не возникал вопрос: когда это началось?.. Скорее, нет — вопрос был в другом: «когда это кончится?», ибо всё это было ужасно.

Гейдар Джахидович говорил сегодня о том, что ужас — не эмоция. И я вспомнил, как много лет назад в какой-то момент вошел в состояние необычайно легкой и радостной ненависти. Она жива во мне до сих пор, спасибо Эжену. Что это было за состояние? И правильно ли называть его состоянием? Это было светлое, абсолютно не агрессивное пространство играющих сил, в нем хотелось быть, в нем хотелось остаться. В этом состоянии ненависти можно было жить, и оно было преисполнено любви, но для меня это была именно ненависть…

Может быть, пройдет время, и кто-то напишет обо всем этом «специальную» мудреную диссертацию. Несомненно, найдутся люди, которые будут писать совершенно безумные работы, скажем, на такую тему: «Эмфатическая палатализация в произношении Эжена». Запросто. Что угодно. И это по-своему будет весьма интересно и увлекательно.

Вернусь к трансцендентной прививке. Этот парадоксальный и не поддающийся формализации опыт уводил от всего умопостигаемого и теоретического. А его результат был абсолютно практическим и витальным. Это ощущается прямо здесь и теперь, мы это носим в себе, в своем теле. И я считаю, что один из аспектов нашей миссии в том, чтобы нести дальше эту драгоценную «заразу», некогда нам

привитую. Общение с Эженом отнюдь не закончилось, для многих и многих оно только начинается. Трансцендентную прививку можно получить через чтение его произведений (только для этого, как он часто повторял, необходимо научиться читать!), либо через какую-то иную — интеллектуальную или практическую — реальную вовлеченность в избранную сферу действия. Заратустра, покидая учеников, говорит им: «Вы еще не искали себя, когда обрели меня. И до тех пор, пока все вы от меня не отречетесь, я к вам не вернусь». На определенном этапе очень важно посвятить все силы внутренней работе отречения. И не бояться заболеть.

Если вы получите эту трансцендентную прививку, вы не перепутаете ее ни с чем, это будет абсолютно. Не будет ни сомнений, ни вопросов. Главное, не бойтесь *этим* заболеть. Заболеть и никогда не переболеть. Трансцендентная «зараза» беспощадна, она дарует нам болезнь от всех лекарств, которыми нас тщетно соблазняет этот мир.

**В. И. Карпец**

К.ю.н., доцент социологического факультета

# ГОЛОВИН КАК ЧЕЛОВЕК ПРЕМОДЕРНА И ПОСЛЕДНИЙ ЯЗЫЧНИК

Верно то, что игра Евгения Всеволодовича в некую языческую гирлянду — это игра лишь для внешних. Это с одной стороны. С другой стороны, это можно прочитать совершенно иначе, восприняв языческую гирлянду Головина как нечто абсолютно реальное. И отвечая на вопрос, который мы сегодня здесь себе задаем и который возникал неоднократно — о том, кто же такой Головин, можно было бы сказать, что Головин это в каком-то смысле последний язычник, человек абсолютного Премодерна. Причем под абсолютным Премодерном следует подразумевать именно не Премодерн, включающий монотеистические религии, а Премодерн, им предшествующий. Если, конечно, это можно называть язычеством — здесь большой вопрос, к которому мы еще вернемся.

И дело не в том, что у Головина где-то в деревне была бабка в роду, знающая эти вещи, как о том ходили разговоры — это могло быть, но точно так же этого могло и не быть, — это не имеет абсолютно никакого значения. В любом случае кем бы он ни был генетически и генеалогически, можно сказать, что этот человек не монотеистической реальности как таковой. Он очень хорошо чувствовал это и понимал. Отсюда возникающие вопросы в связи с проблематикой алхимии и герметизма, которые, как известно, Головин не отождествлял, считая алхимию монотеистической традицией, а герметизм нечто иным. При этом он — человек, каким-то образом попавший в современную монотеистическую среду, потому что советская среда вполне монотеистична, точно так же как и постсоветская.

В данном случае дистанция между Головиным и миром, одновременно пролетарским и одновременно буржуазным, на самом деле не

сводится к социологическим характеристикам пролетарского и буржуазного. Скорее, речь идет о противостоянии фигуры Головина линейному времени как таковому, в котором разворачивается и пролетарское, и буржуазное как две грани одного и того же, — в этом, собственно, и есть аристократизм Головина. Мы можем посмотреть на известное высказывание Ницше, которое в данном случае абсолютно точно относится к Головину, о том, что есть ценности христианские, а есть ценности благородные, и между ними есть дистанция. И не имеет значения, хорошо это или плохо, мы анализируем это с точки зрения структурной социологии. Проблема самоубийства — это проблема благородных ценностей, которая совершенно несовместима с христианским дискурсом; как мы знаем, самоубийство считается в христианстве самым тяжким грехом. То же самое касается некоторых вторичных моментов, таких как дуэли или некоторые аспекты любви и так далее.

Поэтому речь идет, скорее, не о противостоянии с советским или постсоветским дискурсом как таковым, а о противостоянии Царству Времени. Вневременное начало в Головине и есть его аристократизм. То, что Головин был *parleur*, является подтверждением того, что он был олицетворением манифестационистской стихии, а не креоционистской. Отсюда характеристика и самохарактеристика Головина как язычника.

Что такое язычество в самом общем смысле? Это абсолютное утверждение всего во всем, которое осуществляется двумя основными путями: жертвой и оргией. Монотеистическая традиция, как известно, только в христианстве принимает жертву — причем жертва Бога полноценно принимается только в православии, а проблематика оргии в христианстве вообще отбрасывается и почитается нечистой. Именно утверждение «всего во всем» есть основная характеристика личности Евгения Всеволодовича, что особенно остро чувствуется в его последней прозе, в его Гротесках, опубликованных в книге «ТАМ». Именно в ней он раскрыл себя в полной мере.

Отсюда, от этого, безусловно, абсолютного манифестационизма Головина, и вытекает его любовь к так называемым «неполиткорректным» режимам, которые в действительности совершенно недостойны его дискурса. Собственно говоря, именно потому и не осуществились эти режимы, т. к. в конечном счете они не были тем, о чем

он в связи с ними грезил. На самом деле эти режимы акцентировали моральную проблематику, моменты морально-правового регулирования, хотя, с другой стороны, именно поэтому они и оказались таким же явлением буржуазного мира, который, с точки зрения Головина, был неприемлем. И совершенно справедливо, что он не восхваляет неполиткорректные режимы, а лишь грезит о них.

То же самое можно сказать и о язычестве Головина, и о современном русском так называемом неоязычестве, которое, кстати, гораздо в большей степени соотносимо, чем сам Головин, с этими неполиткорректными режимами. Что же такое современное русское неоязычество? Это, конечно же, никакое не язычество, потому что это, безусловно, не жертва и тем более не оргия — как известно, современное неоязычество всё целиком строго моралистично. Современное неоязычество — это наложение дискурса литературы XVIII века с выдуманными языческими божествами на вполне моралистическую проблематику христианства в его позднем, скорее всего протестантском варианте. Мы вполне можем назвать современное неоязычество радикальным беспоповским согласом, как бы странно это ни звучало. Понятно, что для Головина это всё абсолютно чуждо.

В том же самом понимании «всего во всем» язычеством является и поэзия. Более того, можно сказать, что поэзия есть язычество как таковое, и совершенно справедливо христианство в его высшем иноческом выражении поэзию отвергает, почитая ее ересью. Именно это в XVII веке, до раскола, послужило основой конфликта между боголюбцами и скоморохами, приведшего к победе боголюбцев. Фактически это конфликт между абсолютно адекватным христианством и абсолютно адекватной поэзией, которой являлось русское скоморошество. В этом смысле Головин, конечно, — русский скоморох, в самом высшем смысле данного слова.

На этот счет нет абсолютно никаких иллюзий: настоящий поэт никогда не может быть монотеистом, и настоящий монотеист никогда не может быть поэтом. Поэтому монотеист — это в некотором смысле уродство как по отношению к высокому монотеизму, так и по отношению к высокой поэзии. В этом вся ущербность поэзии Нового времени. Неточна и очень чуткая Марина Ивановна Цветаева, которая написала: «В сем христианнейшем из миров поэты — жиды!». Это крайне неточное выражение: в наихристианнейшем из

миров поэты, конечно же, язычники, но никоим образом не иудеи. Это разные вещи.

Лучше всех понимал и говорил об этом прямо, конечно, Артюр Рембо, в своем знаменитом «Une Saison en Enfer» (вещь, кстати, абсолютно непереводимая, т. к. невозможно точно перевести даже название). Очень важно, что Рембо этим мучался, а вот Головин — нет, и в этом их принципиальное различие. В этом плане мы можем говорить, что Головин — абсолютно гармоничная в своем роде фигура.

То, что я говорю о различии между миром Головина и миром монотеизма в широком смысле слова, ни в коем случае не носит оценочного характера, это просто констатация неких реальностей, с которыми нам приходится иметь дело. Это, скорее, социологическая оценка как монотеизма, так и поэзии применительно к Евгению Всеволодовичу.

Однажды какой-то левый критик сказал о Пушкине: это будет такой русский человек, каким он явится через сто лет. Мы знаем, что это абсолютно не подтвердилось, что является, безусловно, негативной характеристикой всей русской левой критики, но, тем не менее, если сегодня о ком-то и можно сказать подобное (хотя сама постановка вопроса далеко не лучшая), то это именно о Евгении Всеволодовиче. Это русский человек, который, может быть, когда-нибудь явится, а быть может, и нет. Что очень важно, т. к. на самом деле явление такого принципиально немонотеистичного человека точно так же невозможно, как и его не-явление. К тому же, говорить сейчас о ста и более годах совершенно неправильно, потому что на это у нас не осталось вполне линейного монотеистического, абсолютно неголовинского времени — того времени, которое развивается и по отношению к которому мы испытываем эсхатологические ожидания.

Можно сказать, что всё это — попытка структурно-социологического подхода к тому важнейшему явлению, каким является Евгений Всеволодович Головин.

**И. Б. Дмитриев**

Философ, эксперт портала «Евразия»

# «РАБОТА В ЧЕРНОМ» И ПРОБЛЕМАТИКА СМЕРТИ

Я хочу кое-что сказать в связи с проблемой смерти, ее существования и ее ирреальности, которая в герметизме решалась в ситуации подготовительной работы, работы в черном, которая и самим Головиным характеризуется как очень трудная работа. В этих соприкосновениях с темой смерти в процессе диалога с женским Другим у Головина сложилось рабочее понятие индивида, который может мыслиться как некоторый статус (в той же алхимической терминологии), достигаемый по исполнению этой предварительной черной работы.

Что пишет Головин? Он спрашивает, что такое мужчина в принципе: «Из старинных книг можно определить его формальные константы: вероятно, это существо, наделенное централизованной активностью, активным интеллектом, восприятием, вниманием». В другом месте он пишет о том, что «своими тонкими органами чувств индивид может преобразовывать то, с чем он соприкасается».

Одной из базовых характеристик этого нового человека является здоровье, как о нем пишет Парацельс: «Здоровье это гармоническая аналогия центра и окружности, обусловленная тайными или явными связями человека со всем сущим, независимо от распределительной шкалы рацио. Наличие подобных связей порождает спонтанное, централизованное активное внимание, не теряющее своей свободы при встрече с притягательным объектом».

Но на всю эту историю существует серьезное возражение. Это возражение матриархата, который есть очень серьезное внушение, очень серьезный посыл со стороны матери, которая уничтожает человека и говорит ему о том, что всё вернется в ее Тьму. Мать-Земля

способна обойтись собственными фаллическими компонентами для зачатия и полноценной жизни, ее пролонгации. Но поскольку она принципиально репродуктивна, ее фаллические силы быстро истощаются и, в конце концов, производят лишь слабые копии изначальных видов. Это можно рассмотреть как схему развития мира к упадку, циклический излет мира, в котором кончаются энергии, заключающиеся, если вспомнить Генона, в Прачеловеке, который в какой-то момент был отключен от пуповины, еще более высшем, чем место, занимаемое им. Постепенно его энергии стали иссякать. И вот он пишет, что этнос как формация, по преимуществу ориентированная на ноктюрнический способ воспроизведения своего собственного сознания, отлично знает первозданную вторичность самца. Сперма возникает от грудного молока. Только потом, после инициации огнем, он отделяется от нее и становится мужчиной, т. е. героем.

Мы видим здесь странную игру: мы не можем говорить в терминах реализации некоторой потенции, потому что Головин замечает: «Нет никакой вертикальной потенции, Мать-Тьма заберет все формы к себе обратно. И этот результат делания сам приходит с той стороны». С другой стороны, он говорит о возможности систематической работы. Как он, например, интерпретирует символизм Нигредо? Он говорит, прежде всего, об отделении себя от общества. Общество есть та среда, в которой индивид существует как композит, в котором он может быть раскладываем на какие-то социологические квалификации, свои роли и т. д. А ультимативный индивид полностью от этой среды отделен. Это отвечает тезису, что у Головина не было места. Он действительно не вплетенный в ткань этой игры, этого процесса, свободный актор.

Концепция абсолютно бредовая. Это признает и Головин, который пишет: «все эти дела с деревом корнями вверх, которое существует без почвы, и связанная с ней идея свободного индивида, или микрокосма, это понятия совершенно антинаучные. После Коперника, Галилея и Декарта микрокосмические иллюзии постепенно рассеялись, человек стал пылинкой во Вселенной».

# Раздел 2

# Классики традиционализма

## Мирча Элиаде

# О НЕКОЕМ ЧУВСТВЕ СМЕРТИ[1]

Чудо смерти состоит не в том, что она завершает, но в том, что она начинает. Ничто меня не пугает в том факте, что смерть кладет конец биологии, что окончательно завершает серию органических опытов, что одним словом останавливает на месте *жизнь*. В этом смысле я уже познал смерть; из своего опыта, из того, что вижу у других; я сталкивался бесчисленное количество раз с феноменами смерти, с агонией, с угасанием, с замиранием на месте. Я умирал столько раз до этого момента, как и любой человек, что настоящая смерть не может меня испугать. В этом смысле каждый знает смерть. То, чего не знает никто, — это *начало* после смерти. По правде, после каждой смерти в жизни нам удается тем или иным способом заново познать себя, перенять другую жизнь. Но все эти возрождения протекают в рамках органической и моральной жизни, имеют одинаковое содержание, отличаясь лишь структурой. Мы возрождаемся беспрестанно, но возрождаемся с теми же ценностями, с тем же органическим опытом, практически с теми же источниками духовного света. Это не решительное, безвозвратное, единственное изменение.

Это безвозвратное изменение мы пробуем только лишь через смерть. В смерти чудесно то, что в ней начинается «что-то» совершенно отличное от того, что мы знаем, совершенно отличное от того, чего мы ождали. Продолжается что-то, для чего мы не имеем глаз, чтобы это увидеть в течение жизни. Продолжается что-то, *что мы могли бы познать*, но чего мы не знали, как искать в течение жизни; что-то невесомое, тайна, абсурдность, знаю ли я что? Правда в том, что хотя *начинается* что-то совершенно отличное от жизни, смерть *продолжает* всё же сознание, с которым мы могли бы встретиться еще во время жизни. Это главный парадокс смерти: другое,

[1] Из книги: *Eliade M*. Oceanografie. Bucharest, 1934.

чем жизнь, и всё же что-то, что мы могли бы познать напрямую с помощью жизни.

Я спрашиваю себя, не является ли сущность жизни той же самой, что и сущность смерти? Но не в том смысле, который вы придаете жизни и смерти. Для вас жизнь — это перманентное течение, постоянный поток, а смерть — это та же самая вещь, по меньшей мере, в самом начале, это прохождение, потеря где-то там. Вы распыляете жизнь и проектируете этот исчезающий образ относительно смерти. Вы идентифицируете жизнь и смерть с тем, что в них не является существенным. Для меня, наоборот, сущность жизни — не внешний ее динамизм, но пресыщение, что-то, из чего ничто не может выпасть, к чему невозможно ничего добавить. И тогда я спрашиваю себя, не является ли смерть тем же самым?

Люди, которые тысячелетиями испытывают негативную часть жизни, ее лишения, ее *небытие*, люди придумали смерть как максимум небытийности, как вакуум вечного, как абсолютно негативное. Они спроектировали в вечности, в смерти, *отсутствие* жизни в повседневной жизни. Если исследовать концепции (философские и научные, т. к. в народных гораздо больше интуиции, и, таким образом, они гораздо ближе к правде) о смерти, в их основании найдете незаконченность жизни, невозможность, небытие. Вы, поглощенные превосходством философов и ученых, думаете, что если некий ученый представит вам хорошо продуманную книгу («глубоко» продуманную) о жизни — нужно ему верить на слово. Наоборот, не верьте никогда таким людям, тем, кто живет на обочине жизни, вне жизни, живет абстрактно и по-книжному, чувствуя то, что они могут чувствовать (т. е. очень мало), думая в своей манере, т. е. так, как могут думать.

Среди великих аномалий современного мира есть и тот факт, что наука и философия учат нас жизни и *смерти*. Задумайтесь только на мгновение об абсурдности этой вещи: люди, что знают жизнь из лабораторий, знают ее через анализ, знают ее феномены, и люди, что думают о жизни в своих кабинетах, именно они призваны учить нас самому существенному, самому определяющему, нашему существованию, нашей смерти. Наоборот, они только всё осложняют и выражают наши негативные опыты, нашу небытийность.

Но вернемся обратно. Мы говорили, что мы можем познать смерть еще в жизни; не ту смерть, как мы ее все знаем (духовное окостене-

ние, остановка на месте), но смерть в ее первоначальном понятии, понятии начала, начала безвозвратного. Для этого у нас нет чего-то невесомого, полного проживания жизни, у нас нет того, чего не знает никто; и поэтому смерть представляется нам чудом, что точно вводит нас в это невесомое, которое столь многие из нас напрасно ищут в течение жизни.

Чудо в особенности состоит в тотальном переворачивании ценностей. Жизнь, как мы ее понимаем, — это постоянное восхождение, постоянное моральное и духовное совершенствование, непрерывная цепь завоеваний, приобретений, понимания, опытов. Совершенный человек, с нашей точки зрения, — это тот, кто узнал больше, поднялся мыслью и душой выше, больше понял. Скажем, с 12 до 60 лет этот совершенный человек непрестанно трудился, чтобы подняться выше, чтобы очистить себя, понять, познать. К порогу смерти он приходит совершенным человеком. И тогда, в простом органическом опыте, он умирает и просыпается неожиданно в другом мире, где ценности — другие и восхождение понимается по-другому.

Это чудо. Это парадокс; платишь целую жизнь, для того чтобы возвыситься, очиститься и *познать*, достичь в смерти, кто знает, самой нижней ступени совершенства. В простом факте смерти несчастная старушка может подняться гораздо выше, чем какой-нибудь Бергсон, Эйнштейн, Роден. Вы ходите по улицам и встречаете по углам попрошаек, нищих женщин или слышите людей, которые страдают от самых страшных болезней, тех, что потеряли молодость в больницах, сопереживаете им, не задумываясь ни на минуту, что, возможно, эти люди — ангелы среди нас, архангелы, пришедшие для того, чтобы испытать нас, или это простые души, которые тогда, когда они взлетят, приблизятся гораздо ближе к свету, чем самые умные, самые святые среди нас, чем все наши благотворители. Несомненно, это простое мое воображение, но парадокс и чудо смерти дает нам право воображать что угодно. И всё же я думаю о бессмысленности нашей жажды совершенства, возвышения до тех пор, пока существует смерть, законов которой не знает никто.

*Перевод с румынского Александра Бовдунова*

## Мирча Элиаде

# ПРАВОСЛАВИЕ[1]

Необходим серьезный душевный опыт, чтобы достичь то состояние духа, каким является Православие. Сознание, работая на всех своих уровнях, со всеми ответвлениями, обретает в Православии конечное равновесие. Не нужно подталкивать «обращение» к нему. Оно само произойдет, так же как расцветают деревья — когда душа получит всё в полной мере, в полной мере испытав страдание.

Православие для нас — истинное христианство, которое должно быть актуализированно в новых и горячих делах души. Мы должны быть христианами, для того чтобы найти смысл жизни, по сути превосходящий простую человечность и подпитывающийся тем соком метафизики, который единственный нас направляет. Христианство освещает нам центральную ось во Вселенной и в нас самих. Те, душевная жизнь которых действенна, не могут снять другим образом ощущение трагичности существования, кроме как через христианство. Слева и справа нет ничего, кроме пустоты. Мы соскальзываем в пустоту и выходим с красными от разочарования лицами, клянем себя в том, что неправильно подступились к философским проблемам, останавливаемся на позициях скептиков или уходим в чувственный паганизм, который всё же не может даровать забвение.

Конечно, я говорю о сознании немногих представителей элиты, которые понимают, как наполнить жизнь смыслом и прожить ее согласно законам метафизики. О тех, кто до Христа испытывал трагическую изоляцию перед лицом слепой Судьбы. Но Христос ниспослал человечеству спасение. Его явление для нас — центральная ось, ядро жизни, воодушевления, любви, творчества. Христос доказывает реальность трансцендентного и возможность его достижения в религиозном опыте. Человек более не один на один с судьбой. Те несчаст-

[1] Опубликовано в: «Profetism Romanesc», 12 ноября 1927.

ные души, которые поднимаются выше физиологии и гражданских учреждений, более не стоят на пороге разочарования. Знание Христа, в основе своей хоть и является чисто мистическим явлением, воплощаясь на уровне мистики, изменяет сознание, питает его сладкими сочными плодами. Тот, кто знает (любит) Христа, обладает прочным духовным стержнем. Христианство понимает жизнь — факт значительной важности, что во многом превосходит все сокровища науки и философии. Христианство обладает смыслом жизни, который не есть смысл трагичный. Или трагичный лишь по-человечески.

Поясним. Вы понимаете непреодолимый трагизм грека — одного, перед лицом иррациональной, аморальной, чуждой ему судьбы? Христианский трагизм — другой, в его основе невозможность быть всегда христианином, дуализм плоти и духа, слабость, которая влечет его, и хорошо, что влечет к жизни чувственной, языческой. Трагизм христианской жизни плодороден, так как на этом болезненном дуализме основывается самое большое благо человека — личность. Я считаю, что только христианин может обладать личностью, которая для меня означает равновесие в изначальном синтезе этих двух противоположных тенденций.

Христианская жизнь означает сохранение ценностей души и постоянства этих ценностей. Таким образом, это оптимизм, уверенность, правое дело, плодородие.

При этом сейчас не каждый может стать православным. Есть много причин, которые препятствуют непосредственному и интимному познанию сути христианства. Счастливые, первые века после явления Христа стали историей. Таким образом, прошли те духовные формации, в которых был возможен короткий путь к Православию. Если быть до конца честными, необходимо признать: те из православных, жизнь которых была лишена беспокойства и внутреннего опыта, не являются по-настоящему таковыми. Возможно, верю, да не знаю во что, и не знаю цены веры, когда душа возвращается опустошенная учителями мира.

И всё же мы, молодежь, можем стать, не важно когда, православными христианами. Мы, все те, кто ощутил метафизический смысл жизни. Сейчас мы не стали. Но знаем, что будем. Мы не боимся ошибиться, став все вместе на этот путь, потому что знаем, что это есть праведный путь, который нам уготован.

Более того, самое главное в нас — поиск. Мы ищем и страдаем за то, что другие удосуживаются получать от священников, не всегда подвигом, и потом забывают это на дне своей души. Мы хотим действенного христианства, результата опыта, свежего, наполненного смыслами, с жаром жизни, пресветлого в своих дарах. Такого, что делает нас из людей людьми Господа, душами в телах, душами, которые стремятся принять и распространить ценности Бога в мире звериных или, что реже, человеческих ценностей.

Православие заставляет нас отказаться от части нашей жизни? Православие не заставляет нас ни от чего отказываться. Всё, что мы делаем в Православии, — естественно и не уродует жизнь, потому что видение этой жизни изменилось. Православный может быть аскетом или грешником. Какое значение может иметь этот факт? Религиозный опыт, любовь ко Христу остаются теми же самыми.

Какой бы путь оно ни выбрало, современное сознание приходит к православному христианству. Возможно, это произойдет позже, к концу печальной жизни. Но это произойдет и будет просветлением, которое у одних выльется в «Верую во единаго Бога…», у других изменит жизнь, сделает ее плодотворной, придав ей измерение глубины, расширит и вознесет на головокружительную высоту. Но будут и третьи, которым просветление даст решимость отказаться от жизни. Героический отказ, которого все должны взыскать и до которого поднимаются только личности настоящие, выдержавшие жестокие испытания мира.

*Перевод с румынского Александра Бовдунова*

**Клаудио Мутти**

# МИРЧА ЭЛИАДЕ И ЕДИНСТВО ЕВРАЗИИ

Я никогда не говорю о Европе или Азии, но о Евразии. Нет такого события, которое бы имело место в Китае или Индии и не влияло на нас, или наоборот. И так было всегда.

*Джузеппе Туччи. «La Stampa», 20 octombrie 1983*

Марсель Мосс, этнолог и антрополог, принадлежащий социологической школе, признавал, что «от Кореи до Великобритании существует единая история, история евразийского континента».

*Франсуа Тюаль. «Une entreprise de résistance», предисловие к Pierre Biarnès, Pour l'Empire du monde, Ellipses. Edition marketing, Paris 2003, p. 7*

Я открыл то, что здесь, в Европе, корни находятся глубже, чем я думал. И эти корни не отрицают фундаментального единства не только Европы, но и целого мира, протянувшегося от Португалии до Китая и от Скандинавии до Цейлона.

*Мирча Элиаде. «L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet», Pierre Belfond, Paris 1978, p. 70*

## Румыния — перекресток Евразии

Тот, кто знает определение, данное румынам Эженом Ионеску («le Roumain est un animal nationaliste»: «румын — это националистическое животное»), может показаться парадоксальным то, что Мирча Элиаде, который был настоящим националистом и вдобавок «пером Архангела»[1], в точности подтвердил концепцию Туччи и Мосса о

---

[1] *C. Mutti*. Mircea Eliade e la Guardia di Ferro, Edizioni all'insegna del Veltro,

единстве Евразии, содействовав ее развитию своей научной деятельностью.

И всё же Элиаде был твердо уверен в существовании этого единства, как следует и из того факта, что в разгар холодной войны он открыто отвергал узкое представление о Европе, которое хотели ему навязать защитники «западной цивилизации».

Он на самом деле с сарказмом высмеивал западнические представления, замечая «Есть еще на Западе люди, для которых Европа заканчивается на Рейне, или самое большее в Вене. Их география глубоко сентиментальна: он приезжают в Вену в свадебное путешествие, дальше начинается чужая земля, возможно чарующая, но неясная: эти пуристы хотели бы поскрести русского и найти того, известного татарина, о котором слышали в школе. Когда они бросают свой взгляд на Балканы, то видят гигантское смешенье аборигенов, которое продолжается вплоть до Малайзии».

Будучи румыном, Элиаде не являлся западным человеком с рождения, но принадлежал нации, которая зародилась на географическом перекрестке, в регионе, игравшем ключевую роль в переселениях народов, так что соплеменники Элиаде часто проявляли определенную склонность к синтезу и культурному посредничеству[1].

Как он сам говорил, «мы (румыны) осознаем, что находимся между Западом и Востоком. Вы знаете, что румынская культура является определенным “мостом” между Западом и Византией, между Западом и славянским миром, восточным и средиземноморскими мирами. Говоря по правде, я осознал это недавно. Я почувствовал себя потомком и наследником культуры интересной потому, что находится она между двумя мирами: западным, чисто европейским, и восточным. Я принадлежал обеим этим вселенным.

Западной — посредством языка, латинского по происхождению и духовному римскому наследию, обычаям. Но я принадлежал и куль-

Parma 1989; *C. Mutti*. Le penne dell’Arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro, SEB, Milano 1994.

[1] Pentru raportul dintre poziţia geografică a Rombniei şi existenţa unei onsemnate intelligencija tradiţionaliste rombneşti, cfr. *C. Mutti*. Eliade, Valsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guenon tra i Romeni, Edizioni all’insegna del Veltro. Parma 1999, p. 16—20.

туре, на которую с неолитических времен влиял Восток. Это действительно для румына, но я уверен, что точно так же себя ощущают и болгары, и сербо-хорваты, все Балканы в целом, Юго-Восточная Европа и часть России.

В любом случае еще в румынский период своей деятельности Мирча Элиаде мог «понимать те национальные традиции, которые делают Румынию, латинскую цивилизацию со славянскими и турецкими влияниями, мостом между балканской Европой и турецкой Евразией»[1]. И из изучения румынского фольклора, чьи корни теряются «в мире спиритуальных ценностей, который предшествовал возникновению великих цивилизаций Древнего Ближнего Востока и Средиземноморья»[2] и который включен в более широкий территориальный контекст, он пришел к убеждению в том, что юго-восточная Европа «составляет настоящий фундаментальный мост стратифицированных связей между европейским Средиземноморьем и Дальним Востоком»[3]. На самом деле во впечатляющем румынском этнографическом наследии Элиаде нашел элементы, отсылающие к мистическим темам и ритуалам, существующим в различных местах евразийского континента. Подвергнув компаративному анализу одну из самых известных румынских баллад — о мастере Маноле, Мирча Элиаде пролил свет на целую серию аналогов, встречающихся на обширном пространстве между Англией и Японией. Тематика жертвы, пронизывающая балладу, характерна не только для Европы: «Мотив строительства, свершение которого требует человеческой жертвы, встречается в Скандинавии и у финнов и эстонцев, у русских и украинцев, в Германии, Франции, Англии, Испании»[4]. Территория, охваченная этой темой, включает в себя и Китай, Сиам, Японию, Пенджаб. «На Востоке были собраны многочисленные свидетельства подобного рода. Нет такого значительного места, который не имел

---

[1] *Anna Masala*, Eliade e la civilta turca preislamica, on: AA. VV., Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identita storica, Jaca Book, Milano 1998, p. 188.

[2] *M. Eliade*, Da Zalmoxis a Gengis-Khan, Ubaldini, Roma 1975, p. 7.

[3] *Roberto Scagno*, Mircea Eliade: un Ulisse romeno tra Oriente e Occidente, on: AA. VV., Confronto con Mircea Eliade, cit., p. 21.

[4] *M. Eliade*, Struttura e funzione dei miti, on Spezzare il tetto della casa, Jaca Book, Milano 1988, p. 74—75.

бы, в реальности или легенде своей жертвы, живьем замурованной в фундамент»[1].

Некоторые характерные персонажи румынского фольклора ведут нас к очень древним евразийским фигурам. Таким является, например, случай демоницы Русалии, или Йелеле, которые в румынской народной традиции описываются то как добрые, то как злые существа, из-за своей двойственности отнесенные Элиаде к типу «великих евро- и афро-азиатских богинь»[2], «жестокие ритуалы которых встречаются повсюду в Азии и Евразии»[3]. Наконец, через изучение традиций Европы и Азии Элиаде смог понять глубинное единство целого континента. «Постигая глубокое единство, которое существует между коренной культурой Индии, культурой Балкан и крестьянской культурой Восточной Европы, я чувствовал себя как дома. Изучая определенные техники и мифы, я чувствовал себя в своей тарелке, как в Европе, так и в Азии. У меня никогда не было ощущения, что я сталкиваюсь с экзотической реальностью. Исследуя народные традиции Индии, я увидел, как проявляются структуры народных европейских традиций»[4].

Дакия, в частности, пишет Элиаде, «была в полной мере страной контактов. С доисторических времен и до начала эпохи Модерна не прекращались влияния, шедшие с Востока и из зоны Эгейского моря. С другой стороны, в формирование народа и гето-дакской цивилизации играли очень важную роль иранский (скифский) и еще больше кельтский элемент. Вследствие этих влияний фрако-киммерийский субстрат принял специфическую культурную форму, отличавшуюся от культур балканских фракийцев. Наконец, римская колонизация привнесла массивный латинский пласт с долей эллинизма, так как римская цивилизация находилась в синкретисткой стадии»[5]. Но позже, в период, который соответствует последнему этапу Средне-

---

[1] *M. Eliade*, Commenti alla Leggenda di Mastro Manole, on I riti del costruire, Jaca Book, Milano 1990, p. 31—32.

[2] *M. Eliade*, Il mito della reintegrazione, Jaca Book, Milano 1989, p. 23.

[3] *M. Eliade*, Il mito della reintegrazione, cit., p. 24.

[4] *M. Eliade*, L'йpreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet, cit., p. 74.

[5] *M. Eliade*, Da Zalmoxis a Gengis-Khan, cit., p. 142.

вековья, «были созданы румынские княжества вследствие великих нашествий Чингисхана и его преемников»[1].

Рассматривая фракийский мир целиком, Элиаде показывает важные аналогии, которые связывают его, с одной стороны, с германским миром, а с другой — с Анатолией, Месопотамией, Кавказом, Ираном, Индией: к символизму узлов, например, относятся «определенные ритуалы, о которых сохранились сведения как в германской среде, так и в фрако-фригийских и кавказских религиях»[2].

## Небесное божество евразийских народов

На евразийском континенте и не только на нем Элиаде открыл «“квазиуниверсальность веры в небесное божественное существо”, сотворившее Вселенную и гарантирующее земное плодородие (благодаря дождям, которые оно дает)»[3]. Различные народы континента представляли его себе как имеющего человеческий образ Бога, который после того как установил моральные законы, поддерживает справедливость и наказывает тех, кто творит зло.

В «Трактате по истории религий» Элиаде приводит несколько примеров этого уранического божества, начиная с религий народов Арктики, Сибири и Центральной Азии. Творец земли и людей, гарант вселенского порядка, регулирования космических циклов и равновесия в человеческом обществе, небесный Бог, которому поклонялись уральские и алтайские народы, предстает рачительный и главным хозяином мира: «В общем, можно сказать, что верховное небесное божество у тюрко-монголов и угров сохранило гораздо лучше, чем у остальных народов, первобытные характеристики. Он не знает иерогамии и не трансформируется в бога бури и грома. Ему по-настоящему поклоняются, хоть и не изображают»[4].

---

[1] *M. Eliade*, Da Zalmoxis a Gengis-Khan, cit., p. 25.

[2] *M. Eliade*, Immagini e simboli, Jaca Book, Milano 1987, p. 95.

[3] *M. Eliade*, Religione dei Turco-Mongoli, extras din “Le civilta dell’Oriente», vol. III, Gherardo Casini Editore, Roma 1958, p. 854.

[4] *M. Eliade*, Religione dei Turco-Mongoli, extras din “Le civilta dell’Oriente», vol. III, Gherardo Casini Editore, Roma 1958, p. 854.

Имя, которое дали ему тюрки и монголы, «Тэнгри» (Небо, Бог), с одной стороны, напоминает шумерское «дингир» («светлый», бог»), но с другой —отсылает к китайскому «Тьен» («небо», «бог неба»), а также развивает тесную связь между представлениями прототюрков и индоевропейцев. «Несомненно, — пишет Элиаде, — что: 1) Небесное божество относится к самым древним прототюркским слоям, 2) Сходства с небесным протоиндоевропейским божеством достаточно очевидны и 3) В общем, структура религиозности индоевропейцев ближе всего к религии прототюрков, чем религия любого другого палеоазиатского или средиземноморского народа»[1]. В любом случае уранический смысл тюрко-монгольского Тэнгри и китайского-Тьен выражают и санскритское имя *Варуна* и греческое *Уран*. Также уранической является и концепция божественного, которая была характерна для древнего Ирана, и тот факт, что Ахурамазда — это «фигура, соответствующая Варуне»[2]. У греков «Уран исчез из культа на заре истории и был заменен Зевсом, имя которого ясно демонстрирует его небесную суть»[3]. Но фигура греческого Зевса соотносится с латинским Юпитером, небесная натура которого открывается в том, «что как все небесные боги, Юпитер наказывает молнией»[4]. И ему поклонялись на вершинах гор, то есть в местах, наиболее близких небу.

Частичными формами небесного Зевса являются Таранис (у кельтов), Перкунас (у балтов) и Перун (у протославян). В свою очередь, в германских землях ураническим фигурами являются Один (Вотан) и Тор (Донар). И здесь Элиаде настаивает на сходствах, которые связывают германский мир с сибирским и центральноазиатским. «Богатой на подробности, даже если они и являются спорными, которые Элиаде исследует как крупный специалист, является область аналогий между магическими практиками центральноазиатских шаманов и североевропейских магов, которые по собственному желанию могли превращаться в волков, чтобы изгонять, в качестве “псов Господних” злых духов и вести борьбу с колдунами и ведьмами»[5].

---

[1] *M. Eliade*, Trattato di storia delle religioni, cit., p. 72

[2] Ibid., p. 81.

[3] Ibid., cit., p. 87.

[4] Ibid., p. 89.

[5] *Giovanni Battista Bronzini*, Le credenze popolari nell’ottica eliadiana, on: AA.

Элиаде отмечает, что имперская идея китайцев и монголов напрямую связана с ураническим монотеизмом. «В письме, которое хан Мунке, с Вильгельмом де Рубрукусом отправил королю Франции, — пишет Элиаде, — встречается самая наивысшая оценка предназначения монгольского народа: “Это приказ предвечного Господа: на небе есть только один вечный бог, а на земле будет существовать один господин — Чингисхан, сын Бога!”. На печати Чингисхана было написано: “Один Бог на небе, а Хан — на земле. Печать владыки мира”»[1].

## Евразийский шаманизм

Зона распространения феномена шаманизма, которому Элиаде посвятил отдельное исследование, являющееся одним из самых известных среди всех его научных работ, в основе своей охватывает главным образом Сибирь и Центральную Азию, но распространяется и на некоторые периферийные зоны евразийского континента. Как пишет специалист в этой сфере: «наиболее западная область распространения северо-евразийского шаманизма — это Лапландия, где шаманская традиция продолжалась до конца XVIII века. В Японии и Корее шаманизм и сейчас жив, в этих странах он представляет собой крайнее, крайневосточное ответвление евразийского шаманистского феномена»[2]. Хотя Элиаде в начале своего исследования делает формальное заявление, согласно которому «шаманизм в строгом смысле этого слова является в основе своей сибирским и центральноазиатским религиозным феноменом»[3], всё же после того как он описывает идеи и практики шаманизма этих регионов, он утверждает, что возможно идентифицировать шаманистские элементы и в других географических и культурных зонах: в Юго-Восточной Азии и Америке.

VV., Confronto con Mircea Eliade, cit., p. 160.

[1] *M. Eliade*, Trattato di storia delle religioni, cit., p. 70.

[2] *Ugo Marazzi*, Introduzione la: Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico, UTET, Torino 1984, p. 22.

[3] *M. Eliade*, Lo sciamanismo e le tecniche dell’estasi, Bocca, Milano-Roma 1954, p. 18.

Существенные темы шаманизма Элиаде находит в зоне расселения индоевропейцев. У древних германцев фигура и черты Одина демонстрируют шаманистские черты, в древней Греции с шаманами сравнимы легендарные фигуры Абариса, Аристея из Проконнисоса, Эпименида с Крита, Ер Панфило и особенно Орфея; традиции скифов, кавказских народов и иранцев содержат элементы (трехчастная космология, техники экстаза, присутствие психопомпов и т. д.), которые очень напоминают алтайский шаманизм; в древней Индии могли бы быть сведены к шаманизму ритуалы восхождения, «магического полета», аскетическое усилие, называющееся «тапас», ритуал посвящения, известный как дикша, а также символы и техники различных типов.

Но ареал распространения шаманских символов и техник уходит далеко за пределы индоевропейского пространства: в Тибете многие шаманистские идеи и техники религии Бон были восприняты буддизмом, в то время как в Китае даосизм контролировал «присутствие практически всех конституитивных элементов шаманизма: восхождение на небо, воззвание и поиски души, воплощение “духов”, власть над огнем и другие факирские иллюзии и т. п.»[1].

Феноменология этих элементов максимально разнообразна и вызывает большой интерес. Относительно техники власти над огнем Элиаде подчеркивает ее распространение в географической области, которая простирается от Китая до исламского мира и до Греции: «даже если он и есть часть христианского народного посвящения, ритуал этот бесспорно архаичен и, возможно даже, является праиндоевропейским. <…> Поэтому существует значительная преемственность этих мистических техник, которые идут от культур палеолитического периода до современных религий»[2].

Но и ритуалы восхождения имеют соответствия в культурных пространствах, отличающихся от собственно шаманской зоны Сибири и Центральной Азии: наряду с шаманским деревом и ведическим жертвенным столбом Элиаде упоминает деревянную лестницу, по которой фракиец Косингас поднимался к богине Гере, церемониальную лестницу мистерий Митры, вавилонский зиккурат и т. д.[3]

---

[1] Idid., p. 342.

[2] *M. Eliade*, Miti, sogni e misteri, Rusconi, Milano 1976, p. 110.

[3] *M. Eliade*, Immagini e simboli, cit., p. 38—41.

Тесно связан с ритуалами восхождения еще один фундаментальный символ: Центр, в котором Ось (Ось Мира) связывает между собой три космических региона; этот символ также имеет точные соответствия вне шаманистской зоны. В действительности, пишет Элиаде, «этот архетипический образ встречается чаще всего в древневосточных цивилизациях»[1], начиная с вавилонской, но сходный образ обнаруживается и в Италии, где «mundus является точкой встречи между подземными регионами и земным миром. Италийский храм был зоной пересечения верхнего мира (божественного), земного и подземного»[2].

Аналогичные осевые символы встречаются в центре сакральной географии любой евразийской культуры: от «вертикального дерева» китайской традиции до храма Барабудур и Каабы в Мекке[3]. Другим осевым символом является космическая гора: «во многих культурах говорится об этих горах, являются ли они мифическими или реальными, расположенных в центре мира: Меру в Индии, Хараберез в Иране, мифическая “Гора Земель” в Месопотамии, Гаризим в Палестине»[4]. Но и «космическое древо Иггдрасиль из скандинавской мифологии является ничем иным, как формой этого универсального символизма»[5]. Следовательно, можем заключить, что «вавилонская и китайская культуры отлично совпадают с символической индийской системой»[6].

## Кузнецы, алхимики и аскеты от Европы до Японии

Месопотамия, Китай и Индия, с другой стороны, — это три региона Евразии, к которым обращается Элиаде в своих исследованиях металлургии и алхимии румынского периода. Позднее[7] Элиаде рас-

[1] Ibid., p. 41.

[2] Ibid., p. 41—42.

[3] Ibid., p. 41—46.

[4] *M. Eliade*, Il sacro e il profano, Boringhieri, Torino 1967, p. 38.

[5] *M. Eliade*, Alchimia asiatică, Humanitas, Bucureşti 1991, p. 96.

[6] *M. Eliade*, Alchimia asiatică, cit., p. 97.

[7] On studiul definitiv Forgerons et alchimistes, Flammarion, Paris 1956; ediţie nouă adăugită 1977; trad. it. Il mito dell’alchimia, Avanzini e Torraca, Roma 1968; ed. următoare: Arti del metallo e alchimia, Boringhieri, Torino 1980.

ширил область исследований на арабскую и европейскую алхимии, выводя заключение о субстанциальном единстве алхимической традиции вне различных форм, которые она могла принимать в различных культурных областях: «западный алхимик в своей лаборатории, как и его коллеги китаец или индус, работали над самими собой, над своей психофизической жизнью, как и над своим моральным и духовным опытом»[1].

Теоретическая предпосылка алхимии, согласно которой возможно сотрудничать с природой для совершенствования своей работы, исходит, по Элиаде, из многовековой идеи: «мифология хомо фабер, унаследованная из эпохи камня, могла бы быть обогащена идеями и верованиями, развившимися вокруг ремесла рудокопов, металлургов и кузнецов»[2]; а эти ремесла имели тесную связь с музыкой, поэзией, танцами и медициной. Элиаде приводит примеры, которые рассматривают самые различные культуры Евразии: как в семитских, так и в индоевропейских словарях показана тесная связь между фигурами кузнеца и певца; это же соотношение было замечено у тюркотатарских и монгольских народов.

В различных культурах существует бог-кузнец (Кошар у семитов, Гефест у греков и т. д.), который несет цивилизаторную функцию, этот же кузнец выполняет и инициатическую роль. «В некоторых регионах Германии и Скандинавии кузнец, ковавший подковы, участвовал вплоть до самого недавнего времени в инициатических церемониях по типу Маннербундов <…> Кузнецы играют аналогичную роль в японских “обществах людей”. Бог-кузнец именуется “Аме но ма-хитоцу но ками” — “слепая божественность Неба”»[3]. В фольклоре христианского периода сам Исус Христос (или святые Петр, Николай, Илия) появляется иногда как кузнец, который может излечивать больных или возвращать старикам молодость, растянув и обработав их на наковальне или бросив в горящий горн.

Это действие заставляет нас вспомнить о «магической теплоте», исходящей от «мастеров огня», среди которых, кроме металлургов, воины, властители, шаманы, аскеты и святые. На самом деле «ма-

[1] *M. Eliade*, Il mito dell’alchimia, cit., p. 174.

[2] *M. Eliade*, Storia delle credenze e delle idee religiose, Vol. I Dall’eta della pietra ai Misteri Eleusini, cit., ibid.

[3] *M. Eliade*, Il mito dell’alchimia, cit., p. 116—117.

гическая теплота» является постоянным аспектом аскетической евразийской феноменологии: «как шаманы из арктических регионов, так и аскеты из Гималаев — благодаря своей “магической теплоте” о сопротивлении, которое превосходит воображение», — а в Индии — «мусульмане» верят, что человек, который общается с Богом, приобретает способности к воспламенению»[1].

Другой характерный аспект аскетического опыта — опыта «мистического света» также присутствует в различных культурных контекстах евразийского континента. В своем исследовании об «Опыте мистического света» показав несколько случаев духовного просветления у якутов и эскимосов из Иглуика, Элиаде анализирует метафизику света в индуистской и буддистской традициях на индийском субконтиненте, затем упоминает китайский даосизм, маздаистский Иран, иудаизм и христианство. «Таинственная молния (кауманек), неожиданно увиденная эскимосским шаманом; внутренний свет (antarjyotih), в котором, согласно Брихадараньяка-упанишаде (IV, 3, 7), происходит эпифания атмана в сердце человека; “свет славы” (xvarnah), с которым в зороастрийском и исламском Иране ассоциировался дух, божественный свет, который не гаснет»[2], его достигает суфий в момент исполнения «зикра сердца»: таковы некоторые проявления «опыта света», заставляющие религиозного человека Евразии рассматривать существование как божественное творение, или мир, освященный присутствием Бога.

*Перевод с румынского Александра Бовдунова*

[1] Ibid., p. 169.

[2] *M. Eliade*, Mefistofele e l’androgine, cit., p. 59.

Даниэль Колонь

# ЮЛИУС ЭВОЛА, РЕНЕ ГЕНОН И ХРИСТИАНСТВО

## ГЛАВА I

### Древний Рим в Средние века. Упадок романского мира

Чтобы объяснить упадок романского мира и описать его связи с происхождением христианства, историки древнего мира разделились на два лагеря. Одни верили в естественную смерть римской цивилизации, другие придерживались мнения исторического убийства, совершенного христианством. Согласно знаменитой фразе Поля Валери о неизбежной гибели цивилизаций, в упадке Рима впервые показан результат международного ростовщичества и выражение исторического фатализма. Будучи далекими от того, чтобы считать христианство разрушительной антиримской силой, первые видели в нем торжественное открытие, отправную точку нового цикла цивилизации. В отличие от них, вторые ставили христианство перед судом истории и обвиняли, среди прочего, в том, что оно «украло» у Запада «плоды древней цивилизации» (Ницше). Эта двойственность мнений отражена в хорошо известной фразе Андре Пиганьоля[1], в которой последнее ясно разделяется автором: «Римская цивилизация погибла не естественной смертью, она была убита».

Мнение об исторической вине христианства имело авторитетных защитников: от Эдварда Гиббона[2] до Луи Ружьера[3], опередивших антихриста Ницше и Марка Аврелия Э. Ренана. Наименее нетерпимым из всех был автор труда «Возникновение христианских учений». В своей фундаментальной работе Луи Ружьер попытался

[1] Андре Пиганьоль (André Piganiol, 1883—1968) — французский историк и археолог, специалист по римской истории.

[2] Эдвард Гиббон — знаменитый английский историк, автор труда «История упадка и падения Римской империи».

[3] Луи Ружьер — математик и писатель оккупационного периода.

представить связи древнего мира и «изначального христианства» с точки зрения противопоставления, столь принудительного, сколь и несовместимого. Мы уже подчеркнули пределы его критики христианского явления и недочеты в изображении Запада в другом месте. Прежде чем вернуться к этой теме, мы предпочтем ненадолго остановиться на риске, который связан с использованием термина «изначальное христианство».

Прилагательное «изначальный» двусмысленно. Во-первых, согласно его этимологии, оно подразумевает хронологический приоритет. Только в этом случае можно говорить об «изначальном христианстве», чтобы описать его происхождение. «Изначальный» в действительности синоним «истинного». Но это также означает, что под давлением эволюционного предрассудка, изначальное состояние стали расценивать как состояние неполноценности, с началом которого произошел «прогресс», эволюция. С этой точки зрения, увы, наиболее распространенной, «изначальное христианство» является инфантильной стадией Католической Церкви, что была высшим состоянием, до которого оно эволюционировало. Им является чувство восторга, которое такой неоязычник, как Луи Повель, испытывает по отношению к церковным учреждениям. Он возносит молитву о «возвышенном усилии подавить христианское безумие». Сам Жозеф де Местр, который известен своей антиэволюционистской позицией, приносит воду на мельницу Повеля, когда провозглашает: «Евангелие вне Церкви является ядом». Этот «взгляд на христианство как на яд» вошел в лоно «антихристианской школы» новых правых.

На самом деле, хотя представление о внутренней «эволюции» возрождает доктрину, изначально ниспровергавшую «Церковный Порядок», христианство предъявляет доказательство некоего развития в самых разных направлениях и обновления различных тенденций, потенциально содержащихся в Евангелии. В тройственной схеме, которую Эвола противопоставляет знаменитому гегельянскому триадическому принципу «тезис—антитезис—синтез», изначальное христианство соответствует фазе спонтанности, где оно в полной мере выражает потенциал своей доктрины. Просветительская работа отцов Церкви представляет фазу проявления.

Относительно заключительной фазы господства: это средневековый христианский мир, одновременно кульминационный момент

экзотерического призвания Церкви и евангелической эзотерической доктрины, принадлежащей рыцарским орденам и орденам воинов-аскетов.

Фактическая враждебность некоторых правых к истокам христианства говорит не только о неверной интерпретации, но и о заблуждениях относительно древних языческих представлений. Когда их считают не более чем упадочным внешним аспектом — гуманистическим, рационалистическим, эстетическим и эпикурейским — по отношению к доктрине, которая выделяет нищету человека-грешника, объявляет первенство веры и демонстрирует презрение к удовольствиям этого мира, можно испытывать только неприязнь. Луи Ружьер, к примеру, рассматривает греко-латинский мир сквозь искаженную призму своего современного менталитета. Ружьер восхваляет Цельса[1] как предшественника свободного познания. Автор «Правдивого Слова» нужен ему для оправдания своих собственных эмпирических и позитивистских теорий. Если христианство разрушило прекрасное здание римского язычества, то в первую очередь как эгалитарная философия, породившая «социальную революцию» и вдохновившая «реванш бедняков». Благодаря столь значительной деформации изначального христианства существует марксизм, который неожиданно возник перед поколением новых правых. Благодаря элитизму древних городов существует нынешняя капиталистическая буржуазия, которую он защищает. Ницшеанская «воля к власти» вводится в специфику западной души для оправдания перед мировой общественностью личных выгод рождения и предначертания.

Критика христианства Эволы редко свободна от общественных предрассудков. Однако давайте рассмотрим фрагменты, где он видит в христианской религии «отчаянный и трагический путь к спасению», «форму духовного отчаяния, где личности Мессии было суждено становиться козлом отпущения»[2]. Некоторых фрагментов этого типа

---

[1] Цельс — римский философ-платоник второй половины II века; один из самых известных античных критиков христианства.

[2] Известно, что подобную точку зрения разделял британский художник Уильям Хант, на одной из картин которого изображен козел отпущения. Хант полагал, что козел отпущения, служивший искупительной жертвой у древних израильтян, был прототипом жертвы Мессии, т. е. Христа. В фундаментальном труде Т. Гоббса, в главе «О миссии нашего Святого Спасителя», читаем: «По

достаточно для того, чтобы сравнить Эволу с Ницше и Шпенглером и увидеть различие между хищническим аристократизмом обоих немецких философов. Но «эволианская» критика христианства в меньшей степени разделяет точку зрения *Wille zur Macht*[1], нежели точку зрения подлинной языческой духовности, согласно Традиции.

Язычество и христианство виделись Эволе как два косвенных проявления традиционной духовности. И если Эвола отдает предпочтение языческой духовности, — в особенности римской, — то, прежде всего, как он пишет в «Пути киновари», в виду сходства темперамента. Но это никогда не мешало ему свидетельствовать о христианстве с интеллектуальной честностью, свободной от псевдоинтеллектуальной диатрибы новых правых. Таким образом, в проблеме римского

старому закону (как это можно прочесть в кн. Лев. 16) Господь требовал, чтобы каждый год один раз была принесена очистительная жертва за грехи всего Израиля, как священников, так и остальных его сынов. Для этого Аарон должен был приносить тельца в жертву за грехи — за себя и за священников. А за остальной народ он должен был получить от сынов израилевых двух козлят, из коих он должен был принести в жертву лишь одного. Что же касается другого, который был козлом отпущения, то Аарон должен был возложить обе руки на голову его и, исповедав над ним все беззакония народа, переложить их на голову козла, отослать его с нарочным в пустыню и пустить там, дабы он унес на себе все грехи народа. Подобно тому, как принесение в жертву одного козла было достаточным (потому что приемлемым для Бога) выкупом за грехи всего Израиля, точно так же и смерть Мессии является достаточной ценой за грехи человеческого рода, ибо больше этого Бог не требовал. Здесь как бы изображаются страдания нашего Спасителя Христа, точно так же как в жертвоприношении Исаака и других прообразах Христа в Ветхом завете. Ибо Он был одновременно и жертвенным козлом, и козлом отпущения: Он истязуем был и страдал (Ис. 53, 7) — и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание и, как агнец перед стригущим его, безгласен, так Он не отверзал уст своих. Тут Он является жертвенным козлом: Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни (ст. 4). И дальше (ст. 6): Господь возложил на Него грехи всех нас. Таким образом, Он здесь изображается козлом отпущения (ст. 8): Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь — здесь он опять является жертвенным козлом. И еще (ст. 11): и грехи их на себе понесет, он — козел отпущения. Агнец Божий, значит, равноценен этим козлам: Он принес себя в жертву своей смертью и явился козлом отпущения в своем воскресении, будучи вознесен своим Отцом и удален своим вознесением от обители людей».

[1] Воля к власти (нем.).

упадка положение Эволы бесконечно более оправданно, чем положение Ружьера или Повеля. Эволе недостаточно каких-либо односторонних объяснений. Упадок римского духа — одновременно результат разлагающего действия христианства и продукт внутреннего ростовщичества Римской империи. Жорж Сорель также полагал его «Руины» оправданием древности: «новая религия», «разделившая структуру древнего мира, разорвавшая связи, которые существовали между духовной и общественной жизнью» и «всюду посеявшая ростки квиетизма, отчаяния и смерти», «не дала новой мудрости старому устройству» римского общества.

Эвола признает, что христианство развивалось на фоне упадка Римской империи, на «фоне, который становился всё более трагичным, кровавым и беспощадным, в соответствии с его наступлением на павшую империю». Его разлагающему влиянию способствовал спад имперской функции, которая представляла тогда не более чем «тень себя самой» из-за работы «абсолютистской централизации и уравнивания», посредством которых цезари постепенно навязали римской ойкумене «бюрократическо-административную структуру без души». Христианство было воздвигнуто на руинах Римской Традиции. Его приход «стал возможным благодаря тому, что жизненные шансы римского героического цикла были исчерпаны, этого бы не произошло, если бы Дух Рима и его народа не был унижен (о чём свидетельствует провал попытки реставратора Императора Юлиана), если бы древние традиции не были забыты и если бы в самый разгар этнического хаоса и космополитического распада имперский символ не был разрушен и сведен к простому выживанию в условиях глубокого беспорядка и разрушений».

Суждения Эволы, упомянутые выше, — это несколько аргументов ad verecundiam[1] в пользу двустороннего объяснения римского упадка. Эти аргументы имеют гораздо больше значения, поскольку, в виду духовной близости, Эвола приходит к очевидной оценке конца римского мира и, как следствие, к убеждению в разрушительной роли истоков христианства. Эвола также отмечает внутреннюю причину римского упадка: истощение его героической воинской традиции. Распад Римской империи зависел не только от бюрокра-

[1] К скромности (лат.).

тической гипертрофии и материальной нищеты, в которой пребывали широкие слои населения. Если Жак Бенуа-Мешен[1] вспоминает, не без оснований, в своей самой прекрасной книге об императоре Юлиане — «Гелиоса-Рею, побежденного страданием», мы не можем объяснить падение Древнего Рима сугубо социальными мотивами. Представитель более сентиментального пути к божественному — христианство — направилось к победе на сумеречном фоне римской духовности, где героический идеал «безличной силы» остался лишь воспоминанием и ослабевал в течение продолжительного времени собственного метафизического напряжения истоков язычества. Призыв к сентиментальности — главный упрек, который Эвола предъявляет христианству в «Восстании против современного мира». Хотя в этой книге есть множество признаков субъективной честности, в целом она отмечена антихристианским характером в манере «Языческого Империализма», работы, еще не переведенной на французский язык, текста молодого Эволы с ярко выраженным ницшеанским акцентом. Лишь намного позже, в таких зрелых работах, как «Лики и маски современного спиритуализма» или «Люди и руины», Эвола рассматривает изначальное христианство и его различные исторические события со всем необходимым спокойствием и в подлинной традиционалистской экзегезе.

## Антихристианство Юлиуса Эволы

Эвола увеличивает конфликт истоков христианства и древнего романского мира до более широкого, более общего антагонизма между «беспорядочными азиатскими культами» и «чисто олимпийским божественным идеалом», свободным от страсти, отстраненным от теллурического — материнского элемента. Прилагательное «азиатский» не должно пониматься здесь в широком смысле. Им, прежде всего, обозначено всё то, что относится к странам Восточного Средиземноморья. Эвола не заостряет внимание на противопоставлении Восток — Запад. Скорее, он подчеркивает контраст между «Све-

[1] Жак Бенуа-Мешен — известный французский историк и писатель, автор серии романов о выдающихся личностях в истории человечества.

том Севера», связанным с индоевропейскими религиями, и «Светом Юга», что связан с христианством и к которому имеют отношение «все типы мистико-пантеистических божеств», «являющихся символами Матери».



*Тома Кутюр. Римляне времен упадка. 1847 г.*

Описывая духовность, присущую «Свету Юга», Эвола настаивает на ее беспорядочном характере, принимаемом за мифическую атмосферу по причине того, что в первую очередь она находит эхо в аффективной, эмоциональной и иррациональной части существа. Божественным становится «объект смутного вдохновения и душевного восторга». «Иррациональная часть существа используется в качестве рычага и вместо возвышения героического пути и посвящения в мудрость в качестве фундаментального средства утверждается вера, импульс обеспокоенной души, беспорядочно направленной к сверхчувственному». Религия, происходящая из «Света Юга», христианство, ввело бы в западном мире галогенную духовность, основанную на аффектах, которая была бы противопоставлена интеллектуальному, типично индоевропейскому пути, подходу к трансцендентному.

На самом деле, интеллектуальные и аффективные пути не являются действительными критериями возникновения типологии религий и традиций. Все традиции предполагают одновременно два пути

перехода к сверхчеловеку. Каждый из этих путей соответствует в доктринальной плоскости эзотерической доктрине и экзотеризму, а в экзистенциальной — инициации и вере. Эзотерическая доктрина и инициация предназначены для избранных «людей знания» в высшем смысле этого термина, экзотеризм и вера — для массы тех, чья внутренняя жизнь прежде всего заключается в чувствах, а также для тех, кто видит в религии (от латинского глагола *religare*, означающего «связывать», «соединять») связующее звено между человеческим и божественным, фактор общественных отношений, нечто связывающее людей друг с другом. Эзотерическая доктрина и инициация — две составляющие любой метафизической доктрины в соответствующих плоскостях знания и внутренней реализации. Относительно экзотеризма и веры утверждается, что они, строго говоря, составляют внешний (теоретический и экзистенциальный) аспект религии. Каждая традиция одновременно обладает метафизической и религиозной формой.

Если христианство прежде всего имеет экзотерическую форму — религиозную и привилегированную за счет интеллекта, очевидно, оно пребывает в надежде на то, что ему удастся приспособиться к условиям «темного века», когда большинство людей более не реагируют на эмоциональные соблазны и где в перспективе «конца света» и циклического возрождения следует обеспечить максимальную надежду на искупление. Уточним, что здесь не может быть никакого подозрения в эгалитаризме, так как из-за множества призванных уже не появятся «лишь немногие избранные». Впрочем, как мы подробно увидим в следующей главе, вопреки тому, что думает Эвола, существует специфически христианское посвящение и эзотерическая доктрина, обращенные к некоторым избранным индивидам, сохранившим в сердце «железного века» высшее предназначение разума и возможность достигать высшего мира только дорогой ума, за пределами всех биологических и эмоциональных обусловленностей. Юлиус Эвола допустил ошибку, написав, что «всемирное христианство стало привилегированным и экзальтированным путем, истиной и позицией, подобающей человеку низшего типа или тем низшим слоям общества, для которых и были созданы экзотерические формы Традиции». Такие ошибки не могут объясняться только смешением, часто возникающим у Эволы, сущности христианской традиции со

случайными изменениями, которые одновременно привели к состоянию крайнего упадка Кали-юги и желанию подготовить приход нового человечества.

Это смешение, как правило, основывается на эволианской убежденности в христианском дуализме. В последнем Эвола видит «знамение времени», антитрадиционный фермент, разрыв с доктриной двух природ. Ему не удается увидеть больше, чем эпизодическое «прагматическое обоснование», которое могло быть «жесткой христианской оппозицией сверхъестественного порядка естественному» в связи «с особым, историческим и экзистенциальным положением данного человеческого типа». Обычно это формулируется как: «Царство мое не от мира сего» и, в сфере сугубо политической: «Кесарю — кесарево, Богу — Богово». Последняя фраза ставит проблему отношения между духовной властью и светской. Мы вернемся к этому в разделе, посвященном гибеллизму, несколько позже. Но давайте теперь установим, что несправедливо возлагать на христианство ответственность за разрыв с традиционным идеалом политической власти по божественному праву. «Omnis potestas Deo» («Всякая власть исходит от Бога»): эта известная формула апостола Павла содержит зародыш гибеллинской концепции, согласно которой обладатель светской власти наделен правом духовного авторитета, как представитель Бога на земле. Этой концепции, различающей два могущества, по-прежнему подтверждая их общий сверхъестественный источник, в Средние века была противопоставлена гвельфская концепция, которая, учитывая евангельское противопоставление Бога и Кесаря, в совершенном согласии с августинианским дуализмом, жестко их разделяла.

Разница между двумя элементами означает, что даже за ложными различиями признается общее происхождение и допускается их участие в том же порядке реальности. С другой стороны, разделение двух элементов постулирует констатацию их разнородности. Традиционный дуализм — дуализм различия. Это доктрина двух природ и различий между метафизической природой и физической, что является не более чем ее эманацией и отражением: «Боги — бессмертные люди, люди — смертные боги». Эта классическая максима выражает преемственность, которая связывает материальный, ограниченный и преходящий мир с духовным, — миром под знаком вечности. Но параллельно с прогрессивным отдыхом от напряжения метафизиче-

ских истоков появляется идея, состоящая в том, что материальный мир представляет собой единственную реальность. Традиционный дуализм, подразумевающий первенство духовного, сменяет материалистический монизм, свойственный современному взгляду на мир, где духовность больше не упоминается как «суперструктура» биологических или экономических событий. В перспективе того, чтобы сохранить пламя традиционной духовности в эпоху упадка, где властвует материалистический монизм, христианство заменило высший различительный дуализм дуализмом сепаративным, что было бы абсурдно считать антитрадиционным, поскольку таковым является лишь материалистический монизм. Традиционный взгляд на мир существует с момента признания иного порядка реальности, отличного от материального мира. Христианское подтверждение разрыва между материей и духом состояло в том, что оно сумело вызвать на римском упадочническом Западе исцеляющий шок, спасительную реакцию в смысле *сакрального*, которое в Средние века станет проявляться в аспектах повседневной жизни.

## Упадок истории

Существует художественный или литературный процесс, посредством которого художник или писатель воспроизводит, в ограниченном масштабе, совокупность своей работы внутри себя самого. Наиболее известный пример — полотно Ван Эйка «Чета Арнольфини», где присутствующее зеркало отражает саму картину несколько раз во всё меньшем масштабе. Многие писатели, романисты и драматурги пробовали применять эту технику в литературе: среди прочих мы приведем в пример Дидро, Новалиса, Пиранделло, Гельдерода, Жида и Моравиа. Возможно, более известным литературным примером будет роман «Генрих фон Офтердинген» Новалиса, где герой находит книгу, которая является лишь историей его собственного приключения.

Имеется совершенная аналогия между этим процессом и историческим становлением до той степени, в которой мы можем говорить об этой технике применительно к истории. Действительно, глобальное развитие Манвантары (или цикла в широком смысле) отражается

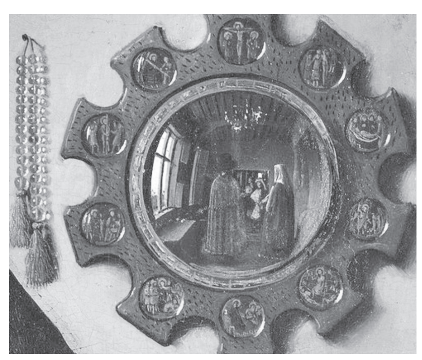


*Ян ван Эйк. Портрет четы Арнольфини, 1434 г.*

в форме, уменьшенной внутри каждого цикла цивилизации (или цикла в религиозном смысле). Так, по аналогии с общим историческим циклом современного человечества индивидуальный исторический цикл западной цивилизации включает четыре этапа, которые точно соответствуют четырем векам: Золотому, Серебряному, Бронзовому и Железному.

Эвола и Генон солидарны в том, что начало упадка Запада следует искать в эпохе, где в соответствующих областях знаний и действий появляются эмпирико-аналитический метод и героизм, основанный на «воле к власти». Это эпоха гуманизма, в которую Запад порвал с традиционными знаниями и действиями, с идеалом мудрости, обосно-

ванной синтетической интуицией, и с «волей к воле», характерными для героизма, основанного на духовности. Современные историки назвали эту эпоху «Ренессансом», поскольку полагали, что после нескольких столетий «темного Средневековья» был возрожден древний взгляд на мир. В действительности он не привел к восстановлению греко-римского Weltanschauung[1], разве что в его упадочническом



*Зеркало (фрагмент)*

внешнем аспекте, весьма отдаленном от изначальной духовности, характеристики психической атмосферы, свойственной Бронзовому веку, особенно в том, что касается прометеевского героизма.

В историческом развитии Запада Железному веку, очевидно, соответствует нынешний период, в который торжествует эгалитаризм и материализм. Уже было сказано (и будет повторяться множество раз на протяжении всего нашего исследования) о новых правых, «новой школе правых». Она была создана для борьбы с марксизмом, эгалитаристской и материалистической доктриной, интеллектуальной стратегией, сопоставимой с той, которую использовали гуманисты эпохи Возрождения против католического Средневековья. Марксизм понимается как новый обскурантизм, против которого боролась «новая школа правых» ради восстановления истины. Но «истина» новых правых — это позитивистский гуманизм и прометеизм упадочнической древности и «ренессанса», «мировоззрение», в конечном итоге неспособное восстановить метафизическую напряженность истоков, философия, которая из-за своих собственных недостатков и своего

[1] Мировоззрение (нем.).

характера становится подрывной, антитрадиционной силой. Во всем этом есть принцип «гетерогенности», теоретически сформулированный Ясперсом. Результат действия отличается (греч. *heteros*) от его намерения. В случае «новых правых» результат даже противоположен намерению, так как изначальная воля разрушает результаты и, в конце концов, укрепляет силы подрывной деятельности. Мы можем говорить об *антиогенезе* результатов (греч. *antios* — «противоположный»). Если мы говорим о направлении, которое приписывает правым Эвола, то «новые правые» не могут даже провозгласить подобное. Настоящие правые имеют метафизические отношения («мобилизирующую силу мифа», как мог бы сказать Сорель) с изначальной духовностью и историческим отчетным периодом, в рамках западной цивилизации воспроизводящим как можно более точную духовную атмосферу Золотого века. Для Эволы это архаический романский мир, для Генона — христианские Средние века. За пределами этого расхождения оба учителя интегрального традиционализма и истинных правых, по существу, выступают против гуманизма псевдоправых, который из-за отсутствия радикализма, способствует, в конечном итоге, разрушительному антитрадиционному действию.

Разногласие между Эволой и Геноном относительно исторических сведений о подлинном европейском традиционализме, естественно, объясняется, по большей части, их разным подходом к христианской традиции. Для Эволы Золотой век Запада неоспоримо заключался в романском мире, даже если время от времени он и признает восстановительную роль христианства в духовном плане и даже если он восхищается Средними веками, он всё равно считает их не более чем неполным восстановлением, зависимым от присутствия христианской духовности, и настаивает на том, что ее следует воспринимать как разрыв внутри самого мира Традиции. Одна из основных глав «Восстания против современного мира», в которой так много говорится о христианстве, не носит ли название «Разрыв Западной Традиции»?

## Разрыв или непрерывность западной традиции

Рене Генон, напротив, считает, что между римской и христианской традициями, за пределами различий их проявления, имеется глу-

бокая непрерывность. Он приводит разные доказательства, начиная с существования общего духовного центра, города Рима, выбор которого не был простым географическим совпадением. Он уточняет, что «Папство изначально, уже в силу того, что Рим был столицей западного мира, обречено было быть “римским”». Он также подчеркивает передачу некоторых символов — например ключей и барок, эмблем, присужденных святому Петру, происходящих от Януса, — явление, которое светские историки принимают за дань католицизма Древнему Риму, в то время как они служат доказательством «этой традиционной регулярности, без которой никакая доктрина не могла быть действительной, и что она постепенно восходит к великой изначальной традиции». Отметим также, следуя Генону, восстановление благодаря папству титула pontifex maximus (лат. «Верховный Понтифик»), который был в Древнем Риме атрибутом императора. Латинский термин «pontifex» буквально означает «строитель мостов». В соответствии с законами светской и духовной власти, римский император, а затем «Император Священной Римской Империи германской нации» и христианский Папа наделены функцией возведения моста между людьми и Богом, установления связи между нижним миром и сверхмиром. Согласно этой идее, северное изречение гласит: «Кто является вождем, тот будет нам мостом».

Историческая преемственность Древнего Рима и христианского Рима, кроме того, процветала благодаря духовным преобразованиям. Рене Генон формален по этому поводу: «Греко-латинская цивилизация должна была завершиться, и ситуации суждено было быть “исправленной” посредством других, внешних по отношению к греко-латинскому миру средств и в совершенно иной форме. Это преобразование осуществило Христианство. После бурного периода варварских вторжений, которых оказалось достаточно для того, чтобы завершить разрушение старого порядка, на несколько столетий возрождается нормальный строй. Ему соответствует период Средних веков, о которых наши современники, не способные осмыслить всю полноту интеллектуальности и духовности той эпохи, имеют настолько неверное представление, что полагают их более чуждыми и далекими от нас, чем классическая античность». Для Генона не было никаких сомнений в том, что средневековый христианский мир являлся Золотым веком западной цивилизации и, следовательно, был

исторической передачей европейского интегрального традиционализма, «мобилизующей силы мифа» подлинных правых, члены которых стремились к тому, чтобы снова встретить, через геноновскую мысль, традиционные принципы политики. Относительно романского мира, провалившего, в конце концов, свою миссию, можно сказать, что он оставил после себя прекрасный традиционный архетип изначально солнечной духовности, воинский дух и имперский символ. Фактор связи между римским человеком и сверхмиром — римская религия — выродился в обыкновенный социальный фундамент, в обескровленный формализм, подчиненный императиву общественных отношений, в суррогат государственной религии. Способ подхода к трансцендентному, воинское действие, деградировало до воли к власти и жажды материальных завоеваний. Параллельно произошел переход от «вертикальной религии», объединявшей людей друг с другом с единственной целью поддержания общественного порядка. Древний героический идеал mors triumphalis[1] уступает место постыдным занятиям magnum latrocinium[2], декадентским идеям и, следовательно, современным войнам, где они становятся мотивом для грабежей, безнаказанных убийств и разнообразных проявлений бандитизма. В конце концов имперская функция теряет «папский» смысл (в изначальном понимании этого термина), в то же время исчезают последние личности, имевшие право ее воплотить, и во главе Империи возникают невыразительные люди, конкурирующие друг с другом в своей посредственности и низости: Нерон, Гальба, Вителлий и прочие, чьи портреты оставил нам Светоний.

Если резюмировать процесс, в течение которого Запад пал в бездну, мы получим после векового средневекового возрождения (Золотого века), упадок, неотъемлемый от прометеевского гуманизма (Бронзовый век) и тотальное стремление к материалистическому и эгалитарному хаосу (Железный век). Однако сомнительно, чтобы Запад пришел без каких-либо переходов от эпохи высокой духовности (нооцентрическое мышление, сосредоточенное на духе) к эпохе виталистической восторженности (биоцентрическое мышление, ориентируемое на «жизнь» и гипостаз физической природы). Развитие

[1] Триумфальная смерть (лат.).

[2] Большая разбойничья шайка (лат.).

западной цивилизации не проходило через промежуточную фазу, духовная атмосфера которой была бы аналогична атмосфере Серебряного века, фазу, которая, даже без воспроизведения духовного совершенства истоков, всё равно была выше сумеречных эпох человечества и являлась ни больше ни меньше помехой на пути виталистической инволюции и надежным бастионом против подрывной деятельности.

В действительности, средневековое христианство имело одновременно собственную традицию в Золотом веке и духовность, характерную для века Серебряного. В нем сосуществовали два духовных потока, один из которых был связан посредством христианской эзотерической доктрины с изначальной Традицией, а другой, под формой экзотеризма, приспособлен к условиям конца цикла.

Для духовности Золотого века характерен синтез двух способов подхода к трансцендентному: *гностический способ* (который индуистская традиция называет «путем брахмана»), основанный на идеале знания, и *героический способ* («путь кшатрия»), основанный на идеале действия. Таким является одно из многочисленных проявлений Изначального Единства. Двум путям подхода к трансцендентному соответствуют два высших человеческих типа жреца и воина, истинная «раса духа» (Эвола), и то, что духовно отделяет их от обычных людей, сопоставимо с соматическими различиями (например, цвета кожи), подчеркнутыми современным расизмом с биологическо-материалистическим основанием. Пытаясь выразить реальность двух этих человеческих типов на современном языке, Раймонд Абеллио[1] дает искаженное толкование второго. «Человек знания» благодаря этому приобретает собственную виталистическую перспективу, в соответствии с понятием Бронзового века в смысле духовного героизма, — концепции, где действие, согласно изначальному единству Золотого века, находится в постоянном симбиозе со знанием и вырождается в иррациональную, индивидуалистическую и беззаботную «волю к жизни».

Инволюция начинается с разрыва изначального синтеза. С того момента, когда отдельные знания и действия деградируют у каждой

---

[1] Раймонд Абеллио (Raymond Abellio, наст. имя — Georges Soulès, 1907—1986) — французский писатель.

из сторон. Гностический способ открытия сверхмира заменяет более сентиментальный путь подхода к божественному, способ, который в первую очередь обращается к эмоциям и вере. Климент Александрийский справедливо отличает пистиков (тех, кто верят в Бога) от гностиков (тех, кто знают, что Бог существует). Что касается героического пути, то он вырождается в «волю к власти». В течение некоторого времени преданность духовности остается доминирующей. Этот период, который соответствует Серебряному веку, мы можем назвать религиозным веком, в то время как Золотой век, прежде всего, был метафизической эпохой. Позже происходит «восстание кшатриев», коим отмечено начало Бронзового века, открывшего биоцентрическую эру, для которой характерно гораздо большее насилие; в это же время более эмансипированным становится любой масштаб трансцендентного и понимание его значимости снижается.

## Два течения Средневековой эпохи

В Средние века происходит пересечение двух параллельных духовных течений: одно из них — традиционное, в изначальном смысле этого термина, а именно, связанное с изначальной Традицией и духовностью, характерными для Золотого века, и второе — более специфическое, католическое, берущее начало в духовности, присущей Серебряному веку. Генон и Эвола оба признают сосуществование двух этих больших средневековых течений, но расходятся в том, что касается их связи. Эвола считает, что они противостоят друг другу. Генон полагает, что они поддерживают связь, не противостоя, а дополняя друг друга.

Генон видит в лице Святого Бернарда[1] самое известное подтверждение средневекового выживания истоков духовности, упомянутых в его гностическом методе. Ссылаясь на великую фигуру аббата Клерво, он пишет: «То, чего философы стремятся достичь кружными путями и словно на ощупь, он достигал непосредственно, при по-

[1] Бернард Клервосский (Bernard de Clairvaux) (1090—1153) — французский теолог-мистик, аббат монастыря в Клерво, оказывал влияние на церковно-политическую жизнь Западной Европы, был вдохновителем 2-го крестового похода.

мощи интеллектуальной интуиции, без которой невозможна никакая интеллектуальная метафизика и вне которой можно уловить лишь тень правды». Как средство познания «интеллектуальная интуиция»[1] превосходит не только современную эмпирическую мысль — «философию» (в самом глубоком значении этого слова), которой Генон намечает здесь пределы, — но и мистический экстаз. Последний означает состояние религиозной духовности, в то время как intuitio intelectualis служит доказательством метафизической духовности. Метафизический путь познания подразумевает, в соответствующих плоскостях доктрины и экзистенциального осуществления, эзотерическое учение и инициацию. Это было не только наследием отдельных индивидов. Оно также культивировалось в симбиозе с героическим путем действия в лоне больших рыцарских орденов и общин воинов-аскетов, которые были самым прекрасным цветением средневековой культуры и в духовном родстве которых с эпохой католицизма у Генона не было никаких сомнений. «В Средние века существовали организации, характер которых был инициатическим, а не религиозным, но основанием их являлся католицизм».

Взаимодополняемый характер отношений, союз традиционного и средневекового католического течений воспринимается лишь при условии признания их общего истока в «изначальном христианстве» и рассмотрении его двойного аспекта вечной эзотерической доктрины и экзотерической информации, приспособленной как к современному менталитету, так и к историческим обстоятельствам. Это долгое время ускользало от Эволы, когда автор «Восстания против современного мира» отрицал существование специфически христианской эзотерической доктрины и путал, по вине достойной сожаления интеллектуальной метонимии, часть христианства с традицией в целом, вместе с ее социальной и исторической адаптацией. Параллельно с категорическим отрицанием всей христианской эзотерики Эвола гипостатирует[2] экзотерической части христианства сущность самой христианской доктрины. В сложившихся условиях считалось

[1] Александр Дугин определяет «интеллектуальную интуицию» как «сверхрациональную способность проникать в те уровни реальности, где Чистое Бытие пребывает в единственности, неизменности, вечности и полноте».

[2] Гипостатировать — спекулятивно приписывать объекту обладание личностью или самостоятельным бытием.

нормальным, чтобы традиционное течение Средних веков было принято Эволой как что-то внешнее в христианстве, происходящее из другого источника, и неспособного поддерживать с католическим течением ничего большего, чем противостояние.

К примеру, анализ рыцарства позволил Эволе «установить, в какой степени фундаментальные вопросы евангельского христианства были преодолены, и в какой мере сопротивлявшаяся Церковь проявляла терпимость к союзу принципов, ценностей и обычаев, что были практически несовместимыми с истоками ее духовности». В рыцарстве Юлиус Эвола видел попытку «традиционной реконструкции в самом возвышенном смысле, подразумевая негласное превосходство или явное преодоление религиозной христианской духовности», работу по восстановлению героической духовности индоевропейского мира, (разрыв с которым был вызван «изначальным» христианством), возникшей из «Света Севера». Мы приведем здесь еще один фрагмент, который, быть может, будет показательным: «Выбирая в качестве идеала героя вместо святого, победителя вместо мученика; вкладывая всю ценность в верность и честь, а не в милосердие и смирение; считая леность, безразличие и стыд большими пороками, чем грех; не испытывая никакого почтения к тому закону, который гласит, что следует не противиться злу, но отвечать на него добром; требуя, скорее, наказания зла и воздания злом за зло; изгоняя из своих рядов всякого, кто буквально исполнял христианскую заповедь “Не убий”; принимая как принцип не любовь к врагу, а борьбу с ним и стремление к победе… Таким образом, рыцарство, почти без изменений, утверждало арийскую нордическую этику в этом мире, который лишь номинально оставался христианским».

В «Ликах и масках современного спиритуализма» Эвола меняет свое отношение к христианской эзотерической доктрине, допуская вероятность символического толкования Евангелий. В «Восстании против современного мира» он не признает традиционных элементов в католицизме. Но и здесь они всё еще оставались присущими классическому романскому миру и вне зависимости от их положительного влияния никогда не допускали прекращения регрессивных тенденций католицизма, содержащихся в зародыше в «изначальном христианстве». Истоки христианства с этой позиции рассматривались как «имеющие ценность». Эвола значительно изменил свои

взгляды. Конечно, оставалось некое неприятие внешнего аспекта, который превращал христианство в «трагическое учение о спасении», обращнное в первую очередь к «человеческому типу, находящемуся на отчаянном пути к божественному». С другой стороны, некий внешний аспект католическо-христианской морали (смирение, милосердие) признаются превосходящими индивидуалистическую надменность, характерную для современного западного менталитета, и та же вера — этот «неясный и беспорядочный импульс», безоговорочно осужденный в другое время, — приобретает (как одна из форм восприятия трансцендентного) несомненное значение для «создания философии и светской культуры».

Эвола пересекается с Геноном в определении причин постсредневекового упадка христианского мира. Внешней причиной стало разлагающее действие протестантизма. Рене Генон осуждает реформированную религию как начальный принцип «вольного исследования», вариант индивидуалистической экзегетической гордости, гуманистический интеллектуальный аспект «воли к власти». Эвола видит пример подрывной силы, торжествующей благодаря применению одного из наиболее эффективных психологических оружий «скрытой войны»: «использование индивидуальных слабостей, вызванных обстоятельствами злоупотребления с намерением пренебречь доктриной; технология, состоящая в том, чтобы вызвать путаницу между сущностью и исполнением функций; обман, направленный на то, чтобы миновать кризис в системе посредством другого кризиса».

Что касается внутренней причины упадка христианства, ей стало постепенное «затемнение» его эзотерического сознания. Если это объясняет нежелание Генона, когда он, исследуя возможности традиционного возрождения Запада, задается вопросом о присутствии в лоне католической Церкви элементов, что одновременно заключают в себе смысл и верны своей традиции, то для Эволы только те личности, которые четко осознают эзотерические аспекты христианства и твердо решают преодолеть «ограничения веры, преданности и всего, что характерно для обычного религиозного сознания», способны положить начало восстановлению христианской традиции, духовной революции на Западе. Только они в состоянии одержать победу истинной духовности в борьбе как против сильного влияния материа-

лизма, так и против стремительного потока «второй религиозности»[1] (Освальд Шпенглер), низшего спиритуализма, паразитирующего в наши дни на руинах Традиции.

*Перевод с испанского Натэллы Сперанской*

---

[1] Согласно Шпенглеру, «вторая религиозность» есть одно из явлений, всегда сопровождающих конечные стадии цивилизации. «Таковы в целом “ситуационные” обстоятельства, коим мы обязаны распространением неоспиритуализма, каковой, как мы уже отмечали в другом месте, носит черты того особого явления, которое Освальд Шпенглер назвал “второй религиозностью”; т. е. религиозностью, торжествующей не в период расцвета органической, качественной и духовной цивилизации и в центре ее, но зарождающейся на обочине сумеречной, разлагающейся цивилизации, в частом случае в тот период, который тот же Шпенглер определял как “закат Запада”» (*Юлиус Эвола*. Лики и маски современного спиритуализма / Пер. В. Ванюшкиной // http://novchronic.ru/1427.htm).

## Ален де Бенуа

# ЮЛИУС ЭВОЛА, РАДИКАЛЬНЫЙ РЕАКЦИОНЕР И МЕТАФИЗИК, ЗАНИМАЮЩИЙСЯ ПОЛИТИКОЙ

### (Критический анализ политических взглядов Юлиуса Эволы)[1]

В книге «Путь киновари» *Эвола* рассказывает о своем удивлении, когда, вернувшись в Рим в 1948 году (1), узнал, что существуют еще в Италии «группы, состоящие преимущественно из молодых людей, которые не дали вовлечь себя в процесс всеобщего упадка. Особенно в этих кругах мое имя было известно, и мои книги зачитывались до дыр» (2). Именно ради этих молодых людей, как он затем неоднократно утверждал (3), автор «Восстания против современного мира» решил написать сначала брошюру под заглавием «Ориентации», чье первое издание вышло по инициативе группы, основавшей журнал «Империум», которой руководил в ту пору *Энзо Эрра*, а затем, тремя годами спустя, книгу «Люди среди руин», опубликованную в римском издательстве «dell'Ascia».

Этими двумя трудами Эвола хотел ответить на запросы своих юных читателей, которые стремились получить от него «прямые указания, способные дать им позитивную ориентацию в их деятельности». Сам он обозначил «Ориентации» в предисловии, которое написал для издания 1971 года, как «предварительное, на скорую руку произведенное объединение нескольких существенных и общих мо-

---

[1] Нижеприведенный текст написан в качестве предисловия к последнему изданию работ Эволы «Ориентации» и «Люди среди руин» в составе сборника «Opere di Julius Evola», который вышел в январе 2002 года в издательстве «Mediterranee» (Рим).

ментов», объединение, призванное предложить не столько лозунги или политическую программу, сколько «инструкции» существенной важности, предназначенные для «тех, кто был способен сражаться, отдавая себе отчет в том, что в материальном плане битва проиграна». Но именно в этой маленькой книжке он написал и следующие строки: «Сегодня мы находимся посредине мира руин. И вопрос, который необходимо поставить, звучит так: существуют ли еще люди, сохраняющие вертикальное положение посредине этих руин? И что они должны делать, что они еще могут сделать?». Книга «Люди среди руин» была призвана ответить на этот вопрос более полно.

Принимая во внимание предшествовавшие события, есть соблазн считать «Ориентации» и «Люди среди руин» простыми текстами, привязанными к конкретным обстоятельствам времени. Но это было бы ошибкой, по крайней мере по двум причинам. Первой является то значительное влияние этих двух трудов, которое они не прекращали оказывать по завершении эпохи их создания. Кроме того что об этом свидетельствует большое количество изданий и переводов данных работ (4), «Ориентации» и «Люди среди руин» бесспорно послужили как «книги, открывающие глаза», для нескольких поколений молодых людей, в особенности для выходцев из праворадикальных кругов. Они находили здесь сравнительно легкоусвояемый синтез политических идей Юлиуса Эволы, и несомненно, что во многих случаях именно с чтения этих книг начиналось их знакомство с мировоззрением Эволы, другие аспекты которого, собственно метафизические, открывались им только впоследствии.

Ко второй причине относится факт, что эти книги далеки от того, чтобы составлять второстепенный или изолированный элемент в творчестве Эволы. В действительности он практически никогда не прекращал, по крайней мере с начала тридцатых годов, если не с конца двадцатых, писать тексты, носящие прямо политический характер. Это именно одна из тех черт, наиболее отчетливо отделяющая его от «традиционалистского» течения в философии, к которому его целиком относят. В противоположность другим теоретикам Традиции — от *Рене Генона* до *Ф. Шуона* — Эвола постоянно высказывался по политическим проблемам и сам занимал определенную политическую позицию, что находило свое выражение в его статьях для газет и журналов, большая часть которых была издана в виде сбор-

ника только после его смерти (5). Данную особенность, которая могла побудить рассматривать его творчество как «удивительную смесь аристократической несовременности, презрительной неприспособленности и постоянной вовлеченности в проблемы современности, участия в деятельности определенного идеологического течения» (6), следует связать, без сомнения, с его желанием утвердить себя скорее в роли «воина» (кшатрия), нежели «жреца», и следовательно, с его утверждением, так отличающимся от взглядов Рене Генона, согласно которому воин или царь в традиционных обществах является носителем духовного принципа достоинства, равного достоинству священника.

Этот интерес был у него таким постоянным, что иногда невольно задаешься вопросом: рассматривать ли Эволу как мыслителя-традиционалиста, испытывающего особенный интерес к политике, или же как политического теоретика, ссылающегося на принципы Традиции. Но этот вопрос снимается, стоит лишь посмотреть, какое определение Эвола дает политике. Достаточно познакомиться с этим определением, чтобы признать в его лице метафизика — несомненно «метафизика, занимающегося политикой», но всё же в первую очередь метафизика. В противоположность таким политологам, как *Жюльен Фройнд*, для которого политика «изначально субстанциальна по отношению к обществу как его сущность» (7) и который подчеркивает строго автономный характер этой сущности, Эвола принадлежит к авторам, возводящим политику к другой инстанции, нежели она сама. Согласно ему, политика зависит в конечном счете от этики и метафизики: она представляет собой только дополнение к особой сфере принципов, которые, вместо того чтобы ее характеризовать и принадлежать к ней самим, помимо нее обладают собственным источником, значением и легитимностью.

В то время как для Жюльена Фройнда политика — это «общественная деятельность, имеющая своей целью обеспечить, опираясь на силу, основанную обычно на праве, безопасность от внешних угроз и внутреннюю гармонию отдельного политического организма через установление порядка посреди борьбы, происходящей из разнообразия и расхождения мнений и интересов» (8), для Эволы она является «исполнением повелений сверхмира», т. е. деятельностью, осуществляемой силами, чей источник может находиться только в

сфере метафизики (9), силами, отождествляемыми с «трансцендентальным, нечеловеческим уровнем» (10). «Основой подлинного государства, — пишет Эвола, — является трансцендентальность его принципа» (11). Отсюда выводится, что законы политической жизни не автономны, а производны. Политика в своей сущности — это не политика, а метафизика: будучи «переводом», она не обладает собственной сущностью. Именно поэтому, утверждает Эвола, метафизик лучше, чем кто-либо другой, способен сказать, из чего она должна состоять (12).

## Примат государства

«Люди среди руин» — книга, которая несет меньшее количество знаков эпохи, чем можно было бы ожидать. Без сомнения, именно по этой причине с ней с равным интересом знакомились несколько сменявших друг друга поколений читателей. Это не удивительно, поскольку Эвола здесь сразу касается уровня принципов. Особенно в первых одиннадцати главах; в них он точно излагает то, что представляют собой эти принципы, — термин, который у Эволы всегда обладает смыслом «идеи» или «высших абсолютных правил». Вторая часть книги, в которой речь идет как о корпоративизме, так и об «оккультной войне», является, напротив, более несвязной, более неровной, и поэтому именно она может сегодня рассматриваться как наиболее «устаревшая».

Надо отдать должное Эволе: он всегда выражался без прикрас и без тактических уступок конъюнктуре или из желания произвести впечатление. *Филипп Бейе* говорил по этому поводу о «крайне безыскусном стиле, иногда высоком и торжественном, но даже в этом случае лишенном всяких литературных изысков и напыщенного красноречия» (13). Впрочем, Эвола был первым, кто не только не признал свой радикализм, но и гордился им и превозносил его тем, кто его читал: «Мы должны обладать мужеством сделать выбор в пользу радикализма (il corragio del radicalismo), сказав “нет” политическому упадку во всех его формах, исходит ли он от левых или так называемых правых» (14). Далее мы еще поговорим об этом радикализме. Сразу отметим, что его следует связать с «идейной неприми-

римостью», как это называл Эвола. Идея для Эволы не может быть чем-то производным от обстоятельств. Ее происхождение восходит к сфере, не затрагиваемой какими-либо обстоятельствами и равным образом лишенной какой-либо внешней формы принадлежности: «Идея и только идея должна представлять подлинную родину» (15).

Эта манера рассмотрения тем объясняет общий характер «Людей среди руин». Обращаясь к политике, Эвола почти не ссылается ни на одного великого теоретика-классика общественной мысли. С небольшой долей симпатии он вспоминает *Макиавелли* и упоминает при случае *Жан-Жака Руссо*, но при этом обходит молчанием имена *Локка, Гоббса, Альтузия* и *Бодена*, также как *Токвиля и Макса Вебера*. Он подчеркивает, что для него экономика является «второстепенным фактором», но не опровергает аргументированно учений *Адама Смита* или *Карла Маркса*, и тем более он в деталях не исследует сложные взаимоотношения политической власти и юридической сферы. Его устремления, отметим еще раз, относящиеся к сфере метафизики, становятся почти ясными лишь при принятии во внимание того политического опыта, который он получил в тридцатые годы. У него отсутствует элемент собственно теории политологии. В равной степени он достаточно мало интересуется тем, чтобы перевести на уровень конкретного воплощения те нормативные принципы, которые он провозглашает. А когда в достаточно редких случаях он пытается сделать это, его предложения носят чаще всего очень общий характер (16), даже покрытый пеленой тумана.

Короче говоря, Эвола стремится постоянно оставаться на уровне того, что являлось для него существенным. Но что именно им было?

Для Эволы, известно, вся человеческая история на протяжении двух с половиной тысячелетий может рассматриваться как процесс инволюции, достаточно медленный вначале, но затем постепенно убыстряющийся и достигающий своей кульминации в современную эпоху. Этот процесс упадка подчинен закону «вырождения каст», который закончился освящением торгашеских, экономических ценностей, являющихся для Эволы также ценностями, относящимися к сфере женского начала, ценностями масс, и также тем, что вызвал приход к власти поборников этих ценностей. Он отмечен прогрессирующей утратой духовного, мужественного и героического элемента, присущего «Свету Севера» и соответственным подъемом деструк-

тивных ценностей «гинекократических» культур Юга. Результатом этого является исчезновение выходящих за рамки личностного мировоззренческих систем (Weltanschauungen), основанных на высших метафизических принципах, в пользу исключительно книжного знания и абстрактного интеллектуализма, а также примата «души», сферы, где властвуют инстинктивные импульсы и недифференцированные страсти, над «духом», сферой аполлонической ясности и рациональности. Для Эволы этот процесс представляет собой факт первостепенной важности, который оправдывает его пренебрежительный взгляд на историю, ибо она есть только история постоянно нарастающего упадка и, напротив, упадок начался с той поры, когда человек захотел стать частью истории.

Это представление само вписывается в структуру, принадлежащую к типу одновременно дуалистическому и иерархическому. Вся система Эволы основывается на двойном антагонизме: с одной стороны, между тем, что «наверху», и тем, что «внизу», с другой — между тем, что имеет наиболее древнее происхождение («изначальной Традицией», по Эволе), и концом нынешнего цикла. Границы в обоих случаях совпадают друг с другом: начало отсылает к основополагающим высшим принципам, нынешнее же состояние вещей соответствует окончательному упадку. Итак, весь процесс, следовательно, сводится к восходящему движению от основания и к нисходящему движению с вершины.

Эволианское мышление является, конечно, в основе своей ориентированным на высокое, то есть строго элитаристским и «иерархитским». Эвола напоминает, что с точки зрения этимологии, «иерархия» означает «верховную власть сакрального». Итак, идея иерархии должна пониматься одновременно в синхроническом (чем более широкое основание, тем более высокой должна быть вершина) и в диахроническом значении, прошлое по определению всегда лучше, чем настоящее, — и оно тем лучше, чем больше удалено от нас. Ключевой идеей здесь является то, что низшее никогда не может предшествовать высшему, так как самое большее не может происходить из самого меньшего (именно по этой причине Эвола отвергал дарвиновскую теорию эволюции). С непримиримой враждебностью относясь к идее равенства, Юлиус Эвола яростно осуждал все формы демократической и республиканской идеологии (республики Антич-

ности, по его мнению, были лишь аристократическими или олигархическими) — как потому, что эти формы происходят из «низшего», так и потому, что они выступают порождениями современности; впрочем, на его взгляд, эти две причины образуют одну. Либерализм и большевизм разнятся только как степени того ускоряющегося процесса упадка, каковым воспринимается история: «Либерализм, затем демократия, затем социализм и радикализм, после чего коммунизм и большевизм являлись в истории только степенями одного и того же зла, стадиями, каждая из которых подготавливает предшествующую в ходе процесса упадка» (18).

Выступая против этой негативной эволюции, Эвола в политике возлагает все свои надежды на государство. Но поскольку для него именно «низшее» должно всегда происходить от «высшего», а не наоборот, необходимо, чтобы государство не происходило не из какого «низкого» элемента. Отвергая все классические доктрины, которые представляют государство как организованную форму нации, продукт общественных отношений или творение народа, он утверждает и повторяет это без конца, что напротив, именно государство должно образовывать нацию, придавать народу форму и создавать общество. «Народ, нация, — пишет он, — существуют только как государство, в рамках государства и, в определенной степени, благодаря государству» (19). Это государство должно основываться на высших, духовных и метафизических принципах. Только в этом случае оно будет «подлинным» или «органическим», не стоящим само по себе, но основанным на трансцендентности своего принципа.

Этот «этатизм», несомненно, является тем, что есть самого поразительного в политических взглядах Эволы. Без сомнения, он хорошо подобрал определенное количество пояснений, призванных устранить всякое недоразумение. Также Эвола не забыл указать, что «современная статолатрия», которую, например, можно обнаружить у *Гегеля*, не имеет ничего общего с «подлинным государством», как он его понимает. Он подчеркивает, что немало сильных государств, существовавших в истории, являлись только карикатурами на то, о котором он страстно мечтал. К тому же, Эвола яростно обрушивался на бонапартизм, давая ему определение «демократического деспотизма», как и на тоталитаризм, в котором видел «школу раболепства» и «мощное распространение коллективизма». Приоритет, отдаваемый

государству, тем не менее, сохранял значимость, особенно когда государство сопоставляется с тем, что он называет «народом» и «нацией». В то время как понятие государства у него почти всегда окрашено в позитивные цвета, понятия «народ» и «нация» обладают почти всегда негативным смыслом. Государство представляет «высший» элемент, в то время как народ и нация только «низшие» элементы. Будь ли то demos или ethnos, plebs или populus, народ в глазах Эволы представляет только «простую материю», которой государство и право придают форму. Так же дела обстоят с нацией и родиной. Такие термины, как «народ», «нация» и «общество», появляются в его текстах практически как взаимозаменяемые, соответствуя чисто физическому, недифференцированному, в сущности своей пассивному измерению, связанному с приматом коллектива, измерением «материализованной массы», что, в отличие от формы, которой может наделить только государство, остается на уровне сырой материи. Эвола придерживается точки зрения, полностью противоположной взглядам теоретиков Volksgeist, таким как *Гердер*: народ для него не может представлять ценность сам по себе, он не может быть исключительным вместилищем творческого «духа» определенного коллектива. Эвола также полностью безразличен к теме социальных связей, даже к самому социальному, что он охотно объединяет в «экономико-социальное», что служит у него другим обозначением мира горизонтального, или царства количества. «Все то, что относится к области социального, — пишет он, — ограничено в лучшем случае уровнем средств» (20). Именно поэтому у него нельзя отыскать социологического анализа, как, впрочем, и подлинного экономического анализа.

Это отношение к народу объясняется не только враждебностью Эволы ко всем формам демократии и социализма, пусть даже и «национального» (21). Равным образом оно лежит в основе его критики национализма, базирующейся фактически на двух различных элементах: с одной стороны, его приверженности идее Империи, которой противопоставляются национальные королевства и разновидности современного национализма (при этом Эвола удачно подчеркивает, что идея Империи не имеет ничего общего с формами современного империализма, которые в целом являются только ухудшенными вариантами национализма); с другой стороны, на тезисе, что нация, как и родина, в сущности обладает «натуралистической» природой, так

же как она принадлежит одновременно к сферам «количественной» и «сентиментальной». Эвола признает, конечно, что национализм лучше, чем политический космополитизм, в той степени насколько он представляет более дифференциальный уровень существования и насколько он может выступать в качестве «прелюдии к возрождению», но тем не менее он характеризует национализм как доктрину сентиментальную и натуралистическую, которая основывается на принципе коллективного и из-за этого плохо согласуется с его концепцией государства. «Раствориться» в нации — немногим лучше, чем раствориться в человечестве (22).

Отказываясь представлять государство в качестве выразителя общественных интересов и выступая против тех, кто видит в государстве разновидность расширенной семьи (где правитель играл бы роль pater familias), Эвола объявляет источником его происхождения «мужской союз». Он присоединяется здесь к *Гансу Блюхтеру*, который также считал, что всякая подлинная политическая власть происходит из древних «Maennerbuende». Этот мужской союз следует представлять вначале как исключительно объединение мужчин по половому признаку, ставшее затем местом формирования элиты. Формой «мужского союза par excellence» для Эволы является Орден. Примерами, которые он главным образом приводил, являются орден тамплиеров и орден тевтонских рыцарей.

Представление об ордене позволяет полностью понять, что отделяет элитаризм, проповедуемый Эволой, элитаризм по природе своей этический, от элитаризма либерального или меритократического. К элите принадлежит не «лучший», в дарвиновском смысле слова, или самый совершенный в духе *Парето*, но тот, у кого ethos доминирует над pathos; тот, кто обладает «чувством превосходства по отношению ко всем тем, кем владеет только простое стремление «жить» (23); тот, кто воспринял «искусство быть самим собой, отмеченный деятельным самоотречением стиль, любовь к дисциплине и наполняющую всё существо устремленность к подвигу» (24). Итак, элита у него — это прежде всего аристократия. Она воплощает собой «расу духа», особый человеческий тип, который Эвола определяет как «дифференцированный человек» и чье явление (или возрождение) он считает необходимым предварительным условием для всякого действия, направленного на изменение мира: «То, чему следует

отдавать предпочтение, это <…> молчаливая революция, проходящая в глубинах, для того чтобы сначала внутри, в самом индивиде были заложены предпосылки порядка, который должен будет затем утвердиться снаружи, в благоприятный момент с молниеносной быстротой вытеснив формы и силы мира субверсии» (25).

Итак, его финальное предположение, постоянно им выдвигаемое, это возвратиться к Идее и способствовать появлению Ордена, в рамках которого объединились бы люди высшего типа, оставшиеся верными этой Идее: «Не понимать этого означает оставаться на уровне, который является в сущности находящимся ниже сферы политики: уровне натурализма и сентиментализма, если не сказать откровенно, на уровне риторического ура-патриотизма <…> Идея, Орден, элита, государство, члены Ордена — вот на чем мы будем стоять, пока это будет возможно (26)». Это наставление и предполагает у Эволы разрешение проблем. Когда определенный этический тип возникнет или возродится, политические и социальные проблемы будут если не разрешены, то, по крайней мере, «упрощены»: «Когда этот дух утвердится, то упростятся многочисленные проблемы, относящиеся к экономической и социальной сферам» (27). Итак, позиция, занятая Эволой по отношению к политическим проблемам, — это в конечном счете идея этического элитаризма с сильной опорой на мужское начало, выводимая из метафизической концепции истории.

## Антагонизм мужского и женского

Историку, изучающему жизнь идей, Юлиус Эвола на первый взгляд может показаться типичным и в такой же мере радикальным теоретиком антидемократизма, аристократического элитаризма и ценностей «Старого режима», непримиримо враждебным по отношению к идеям 1789 года, ко всему тому, что приуготовило их приход, и к тому, что явилось следствием этого. Впрочем, именно таковым его часто и представляли. Но видеть Эволу только в таком свете означает потерять из виду то, что составляет его оригинальность, и то, что в конечном итоге его делает таким трудно поддающимся классификации в истории политической мысли. Чем излагать вкратце или пересказывать его идеи, как это часто делают, нам хотелось бы по-

казать, что его подход к политике открывает вопросы и ставит проблемы, которые желательно здесь уточнить, не обязательно отвечая на них или претендуя на их разрешение.

Уже была упомянута манера, в которой Эвола противопоставлял государство и народ. В этом противопоставлении он не был оригинален. Напротив, что очень выделяет Эволу, это параллель, постоянно им проводимая между противопоставлением и антагонизмом мужского и женского начал на основе древнего символизма, аналогично взаимоотношениям между формой и материей. «Для древних, — писал он, — “форма” обозначала дух, “материя” — природу, первое связано с элементом отцовским и мужским, светоносным и олимпийским <…>, второе — с элементом женским, материнским, чисто витальным» (28). Идея, которая выводится из этого, следующая: «государство находится под знаком мужского начала, “общество”, в более широком смысле, народ, демос, под знаком женского» (29). Эта идея была уже представлена в «Восстании против современного мира»: «Государство по отношению к народу является тем, чем олимпийский и уранический принцип является по отношению к принципу хтоническому и “инфернальному”; государство — это “идея” и “форма” (nous) по отношению к “материи” и к “природе” (hyle), итак, оно пребывает в связи с принципом светоносным, мужским, дифференцирующим, индивидуализирующим и оплодотворяющим, который противостоит женской, непостоянной, гетерогенной и ночной субстанции, это два полюса, между которыми существует скрытое напряжение. В традиционном мире оно разрешается через идущие сверху трансформацию и структуризацию» (30). В той же самой книге Эвола уже утверждал, что «плебейская привязанность к родине, которая утвердилась с Французской революцией и получила развитие благодаря националистическим идеологиям как мистика расы и, точнее, мистика священной и всемогущей Матери-Родины, является возрождением формы женского тотемизма» (31). В книге «Люди среди руин» он добавляет: «Концепции нации, родины и народа <…> принадлежат по сути своей к уровню “природному и биологическому”, но не политическому, и соответствуют “материнскому и физическому измерению данного общества”» (32). И еще: «образ Родины, так же как Матери и Земли, чьими сыновьями являемся все мы и по отношению к которой мы все равны и все братья, явно соот-

ветствует этому физическому, женскому и материнскому порядку, от которого, как мы говорили, стремятся дистанцироваться "мужчины", чтобы установить мужественный и светлый порядок, связанный с институтом государства» (33).

Можно было бы привести и еще цитаты. Мы наблюдаем здесь доминирующую константу мышления Эволы, одновременно являющуюся чертой, которая очень отчетливо отделяет его от других мыслителей Традиции. *Жан-Поль Липпи* даже напишет (по моему мнению, на верном основании), что эволианское мировоззрение «целиком развертывается, включая его собственно политическое измерение, из биполярности мужского и женского начал» (34) и что метафизическая интерпретация феномена политики, которой занимается Эвола, имеет смысл только в случае, если она определяется биполярностью мужского и женского начал, которой Эвола придает большое значение.

Чтобы быть краткими, скажем, что у Эволы «мужественность» постоянно отождествляется с такими понятиями, как форма, сверхприрода, дух, разум, абстракция, «солнечная» ясность, вертикальность, абсолют, а «женственность», напротив, напоминает о материи, природе, душе, чувстве, конкретном, «хтоническом» или «лунном» мраке, горизонтальности, относительном и т. д. Возникает вопрос, как должны устанавливаться или выражаться отношения между двумя этими рядами понятий?

На него Эвола дает двусмысленный ответ. Когда он говорит о мужчине и о женщине, он неоднократно настаивает на взаимодополняемости полов и на том факте, что вследствие самой разницы между ними вопрос о том, кто из них выше, а кто ниже, лишен смысла. Тем не менее он утверждает, что именно мужское начало в образе автономной формы накладывает свой след, свой отпечаток на женское начало, выступающее в качестве гетерономной материи. Итак, взаимодополняемость существует наравне с субординацией. Это есть взаимодополняемость, принимающая форму иерархии, основанная на превосходстве первого начала (мужского, а значит, анагогического) над вторым (женским, а значит, катагогическим). С другой стороны, это взаимодополняемость не диалектическая, но даже явно антидиалектическая, потому что Эвола утверждает, что «с точки зрения традиционной этики, злом и антиценностью является то, что есть мужского в женщине и женского в мужчине» (36).

Но Эвола не ограничивается тем, что связывает жизнь общества с антагонизмом мужского и женского начал. Он также делает из этого антагонизма ключ к своей концепции истории и к своему видению отношений между культурами и цивилизациями. Именно так он противопоставляет цивилизации, берущие начало из «Света Севера» (так как «примордиальная Традиция» для него имеет «гиперборейское и северо-западное» происхождение), создаваемые носителями мужественного, «светоносного» этоса, героической, воинственной духовности, культурам Юга, которые соответствуют, по его мнению, «хтоническому миру» Матери и Женщины. Между тем здесь и речи больше нет о какой-либо взаимодополняемости, но налицо неустранимый антагонизм. Эвола говорит об этом с самой безукоризненной ясностью: «По отношению к надприродной реальности возможны два подхода. Один солнечный, мужественный, утвердительный, соответствующий идеалу царственности и священного рыцарства. Другой лунный, женский, религиозный, пассивный, соответствующий женскому идеалу. Если второй принадлежит главным образом семитическим и средиземноморским культурам, аристократия же нордической и индоевропейской расы всегда была солнечной» (37). То, что в Риме было наиболее романского, утверждает он далее, сформировалось «в непрерывной борьбе мужского и солнечного принципа Империи против темного субстрата, образуемого этническими, религиозными и даже мистическими элементами <…>, в котором очень важную роль играл теллурический и лунный культ великих Богинь-Матерей природы» (38). «На уровне мифологии небесные, диурические, мужские и олимпийские божества противостоят божествам хтоническим, ночным, земным, женским и материнским, которые были особенно дороги плебейским слоям» (39). На социальном уровне индоевропейский патриархат, как предполагается, равным образом является антиподом «восточного матриархата» (40).

Эта «непрерывная борьба», согласно Эволе, не ограничивается одним лишь Древним миром. Напротив, по его мнению, он образует один из центральных элементов истории, поскольку процесс упадка, который он клеймит, точным образом совпадает с прогрессирующим подъемом ценностей, свойственных хтоническому, матриархальному и гинекократическому миру, миру «темных» и «лунных рас», и с соответствующим забвением ценностей, принадлежащим мужскому,

«олимпийскому» и «гиперборейскому» духу, которые первые постоянно угрожают «растворить» (41). Критика, адресованная своим противникам, с его точки зрения, лишена двусмысленности. Христианство, которое он в первоначальной форме описывает как «типичную религию Кали-юги» (42), он упрекает в том, что оно, будучи религией «любви» и представляя «лунную» идею морального равенства всех людей, способствовало «исчезновению духовной мужественности» на Западе. Он обвиняет гвельфов, противников гибеллинов времен борьбы за инвеституру, в том, что они возродили «старую гинекократическую концепцию» «духовного господства материнского начала над мужским началом» (43). Когда он отвергает демократию и социализм, только с целью сказать, что благодаря им «совершается перенесение женского на мужское» (44), потому что демос, будучи «женским по природе», никогда не будет обладать «собственной ясной волей» (45): «закон количества», характерный для «царства масс», итак является чем-то «гинекократическим». Равным образом, когда он обращается к современному искусству, это для того, чтобы констатировать касательно его проявления «интимистских тенденций, выражений, характерных для женской "духовности"» (46). В других местах он ссылается на *Отто Вейнингера*, чтобы подчеркнуть сходство женского и еврейского характера. Даже биологический расизм он отвергает как доктрину, характерную для царства количества, подчеркивая ее «натуралистическую» и, следовательно, женскую природу. И напротив, если он восхваляет экономическую автаркию, это потому, что она является для него переносом в экономическую сферу присущей мужскому началу идеи автономии, чего достаточно, чтобы придать ей «этическую» ценность (47). Итак, несомненно, что для Эволы самой очевидной чертой современного экзистенциального кризиса является исчезновение «духовной мужественности» (это заглавие седьмой главы книги «Восстание против современного мира»), под действием сначала распространения «женских» ценностей, а затем тенденции к стиранию различий между полами. «Пандемическое распространение интереса к сексу и к женщине, — пишет он, — характерно для любой сумеречной эпохи <…> Пандемия секса является одним из признаков упаднического характера нынешней эпохи, [чьим] естественным соответствием является гинекократия, молчаливое господство всего того, что прямо и косвенно обусловле-

но женским элементом» (48). «Помещенная под знак инволюции, — замечает Жан-Поль Липпи, — история <…> выступает как процесс феминизации» (49); история — это «беспрерывно увеличивающаяся доминация женского полюса над мужским полюсом бытия» (50). Современность отождествляется отсюда с «возвращением матриархата», с «материей», освобожденной ото всякой «формы». Морфогенез современности связан, прежде всего, с устранением мужского элемента и потенциальной «кастрацией».

Очевидно, удивление вызывает та манера, в которой Юлиус Эвола постоянно представляет женское начало и связанные с ним ценности как угрозу «мужскому могуществу», как риск «устранения мужественности» (51). Тем более что Эвола, ровно насколько он видит себя сувереном и воином, придает решающее значение понятию могущества, с которым он познакомился в своей юности через чтение Ницше. Как наиболее характерная черта мужественности, утверждал он в двадцатых годах, могущество черпает собственное оправдание из самого себя. Оно является «принципом абсолюта», «произвольной, необусловленной причинностью», «действием, которое само себя оправдывает». Затем, в очередной раз вступая в противоречие с другими мыслителями, которые были приверженцами «интегрального традиционализма», Эвола без колебаний определяет Традицию как «силу», «энергию», «могущество». Его вторая книга, вышедшая в 1926 году и посвященная тантризму, носила заглавие «Человек как могущество» («Йога могущества» в редактированном издании 1949 года).

Тантризм — это прежде всего «представление о мире как о могуществе» (52), доктрина, согласно которой тело является обширным вместилищем могущества (шакти). Эта тема «могущества» со всей очевидностью связана у Эволы с темой «духовной мужественности». Контраст, который появляется здесь между Традицией, представляемой в образе могущества, и современностью, несущей в себе потенциальную угрозу кастрации, которой подвергается мужественность, является отсюда только еще более красноречивым.

Предшествующие замечания не позволяют, без сомнения, устранить вышеупомянутую двусмысленность касательно отношений между представляющими мужское начало государством и представляющим женское начало народом в учении Эволы, но они могут по-

мочь более точно очертить ее. Эта двусмысленность состоит в том, что биполярная модель, на которую ссылается Эвола, используется то для того, чтобы обосновать ведущую к выстраиванию иерархических отношений взаимодополняемость, то с целью проиллюстрировать неустранимую оппозицию или радикальную несовместимость. В большинстве случаев, замечает Жан-Поль Липпи, Эвола, кажется, «отдает предпочтение выстраиванию иерархии мужского и женского начал по отношению к их взаимодополняемости, что приводит к тому, что он практически исключает второе начало» (53). Но выстраивание иерархии предполагает объединение в рамках одной и той же структуры. Между тем не вызывает сомнения, что рекомендуемое Эволой по отношению к ценностям, связанным с женским началом, — это ни взаимодополняемость, ни ведущее к выстраиванию иерархии объединение, но скорее, отбрасывание их прочь, удаление их на расстояние и активная борьба против всего того, что они представляют. Связанные с женским началом ценности определяются как враждебные ценности, о никаком компромиссе с которыми не может быть и речи. А теперь зададимся вопросом, так же ли обстоят дела в отношении человеческого общества?

На самом деле кажется, что для Эволы мужчины могут принадлежать к элите (особенно когда она объединяется в рамках Ордена) только в том случае, если они отделяют себя от женщин. Он ясно утверждает, что мужчины могут установить «мужественный и светлый порядок, связанный с институтом государства», только размежевавшись с «женским началом» (54). Он проповедует возрождение «ясного, мужественного, упорядоченного, созданного мужчинами и их вождями мира» (55). К тому же он не скрывает своего благосклонного отношения к целибату и даже к отказу от деторождения, утверждая, что для свободных и творческих людей хорошо быть sine impedimentis (ничем не обремененными), не имея ничего, чтобы их привязывало и ограничивало: «Идеал “мужского союза” не может быть идеалом приходским и мелкобуржуазным, который заключается в том, чтобы иметь “дом и детей”». Он сам гордится, что всегда жил «чуждым профессиональной, сентиментальной и семейной рутине» (56). Как и для апостола Павла, брак является для него только крайним средством. Но его предупреждения заходят намного дальше оправданного неприятия «мелкобуржуазной жизни». В его уве-

щеваниях есть нечто, что не только делает из женщины врожденную угрозу для «мужественности», но склоняется к обесцениванию всего того, что принадлежит к чисто биологическому, природному, плотскому уровню. В этой критике «натурализма» и «плоти», как и в его нападках на «абсурдность произведения на свет потомства», нетрудно обнаружить «гностическую» тенденцию, характерную для маркионитов или катаров.

## Эволианский индивидуализм

Другой вопрос, который возникает при знакомстве с политическими взглядами Эволы, касается роли, которую у него играет представление об индивиде. Если мы ограничимся только его критикой либерализма как доктрины, основанной на индивидуализме и на «бесформенной» концепции свободы, т. е. критикой, являющейся классической для антилиберальных кругов, это, очевидно, приведет нас к выводу, что такое представление носит у него только негативный оттенок. Однако если принять во внимание его личную эволюцию, если иметь в виду всё, что он мог написать на эту тему, достаточно быстро можно заметить, что эта проблематика у него более сложна, чем могло показаться.

В двадцатых годах юный Юлиус Эвола начал с того, что исповедовал «абсолютный индивидуализм». В это же время он сочинил важный труд «Теория и феноменология абсолютного индивидуума», который дал жизнь двум различным книгам (57), про которые Эвола не колеблясь говорил, что они представляют «систематическое и окончательное изложение» его «доктрины» (58). Этот индивидуализм, исповедуемый Эволой во время своего дадаистского периода, носит прежде всего черты влияния немецкого идеализма, учения *Ницше* и индивидуалистического анархизма *Макса Штирнера*. Эвола в ту пору ставит перед собой цель возвестить философскую теорию, которая стремится довести идеализм до самых крайних его следствий, выражая «необходимость абсолютного самоутверждения индивида». Затем, помимо прочего, он скажет, что у Ницше он позаимствовал прежде всего идею восстания, основанного на «утверждении принципов аристократической морали и ценностей бытия, которое ста-

новится свободным ото всех связей и которое само для себя является своим собственным законом» (59) — формулировка, которая не лишена двусмысленности, поскольку в либеральной доктрине индивидуум, помещаемый сразу в положение самодостаточного, также является «сам для себя своим собственным законом». «Абсолютный индивидуум» — это тот, для которого его собственная воля является центральным принципом и арбитром во всяком решении. Его воля, будучи не связанной каким-либо принуждением или ограничением, свободна в двойном смысле произвольности и необусловленности; она является синонимом чистого могущества. Итак, абсолютный индивидуум видит существование как непрерывный процесс самоутверждения, свободного от всякого рода случайности и предопределенности. Данное представление носит на себе определенный отпечаток солипсизма: единственный в своем роде и абсолютный индивидуум — это, согласно Эволе, и есть всё, что существует.

Вопрос, который необходимо поставить, заключается в определении того, далек ли «тип человека», проповедуемый Эволой в своих политических текстах, от того абсолютного индивида, превозносящего им в двадцатые годы, или же существует определенное сходство между абсолютным индивидуумом, являющимся сосредоточием могущества и воли, для которого воля к жизни и воля к господству являются одним и тем же, и тем человеком абсолютно суверенным, которому Эвола даст новое определение в рамках своих традиционалистских взглядов.

Именно в самом начале тридцатых годов Эвола отказался от своих индивидуалистических воззрений или подверг их корректировке. С этого времени он принял во внимание критику, проводящую классическое противопоставление индивидуума и личности и отверг индивидуализм, в котором впредь он всегда будет видеть только «сущность либерализма». Отныне индивидуализм утверждает не аристократический подход, но прямо ему противоречит. Он тождественен более не личному превосходству, а элитарному универсализму и смешению социальных слоев. Однако в то время как классическая критика индивидуализма, основываясь на твердых холистских позициях, постоянно противопоставляет ему коллективные целостности, обвиняя либеральный индивидуализм в разрушении органической природы этих ценностей, Эвола избирает совсем другой путь.

Он здесь, как и всегда, весьма логичен: поскольку любая общность, любой коллектив принадлежат, по его мнению, к «натуралистическому», низкому уровню, к низшему измерению женского начала, он не может поставить народ, общество или нацию выше индивидуума. Именно в рамках другого представления об индивидууме, представления об «обособленном человеке» Эвола борется с либеральным индивидуализмом. Индивидуализму, который рассматривает индивидуум как недифференцированный атом, как подобный песчинке элемент, Эвола противопоставляет концепцию, через последовательную дифференциацию стремящуюся к идеалу «абсолютной личности»: «Быть просто “человеком” это меньше, чем быть человеком, принадлежащим к определенной нации или к определенному обществу, но это, в свою очередь, меньше, чем быть “личностью”, обладающей качествами, подразумевающими уже переход на уровень более чем просто “природный” и “общественный”. В свою очередь, личности составляют род, который сам дифференцируется по степеням, функциям и достоинству <…> в структуре, имеющей форму пирамиды, на вершине которой должны были бы появиться типы, более или менее близкие к абсолютной личности — то есть той, которая представляет наивысшую степень развития и составляет на этом основании цель или центр естественной тяжести всего целого» (60).

Употребление слова «личность», которое Эвола противопоставляет «индивидууму», не должно вводить в заблуждение. В то время как классическая антилиберальная критика дает этому термину определение, непосредственный акцент в котором ставится на его социальном измерении, — личность как конкретный субъект, вписанный и помещенный в данный контекст, в противоположность индивидууму как абстрактному субъекту, вне того, к чему он принадлежит, Эвола дает ему совсем другое определение. Личность у него никоим образом не определяется через ее принадлежность к социуму, но фактом, что она «открыта высшему», т. е. она принимает высшие принципы. Быть личностью в этом понимании значит не принадлежать к обществу или общности органического типа, но являться частью элиты. Это важный момент, очень часто упускаемый из виду.

Если вновь обратиться к классическому противопоставлению индивидуализма и холизма, проводимому *Луи Дюмоном* (61), Эвола не находится на стороне холизма. Все холистские доктрины утверж-

дают, что человека нельзя представить вне рамок того, к чему он принадлежит, и что мы знаем, о каком человеке мы говорим, только тогда, когда мы знаем, к какому коллективу он принадлежит. Они добавляют, что человечество состоит не из индивидуумов, а из объединений индивидуумов: народов, общин, культур и т. д. Эвола, напротив, утверждает, что совершенная личность в некотором роде свободна от какого-либо социального измерения, а именно потому, что ее не затрагивает всё то, что относится к низшему. Между тем либерализм также представляет собой доктрину, согласно которой человек не является по своей сути общественным существом и которая предлагает свою концепцию свободы как индивидуального права свободно распоряжаться самим собой. Именно поэтому *Энрико Ферри* мог утверждать, что Эвола ограничивается тем, что эгалитарному индивидуализму противопоставляет «его аристократическую версию», добавляя, что «традиционалист Эвола фактически разделяет главные и основополагающие тезисы индивидуализма, прежде всего то, что человеческая природа индивидуалистична и что человечество состоит не из социальных общностей, но из индивидуумов» (62). Сходство между либерализмом и учением Эволы заключается здесь в том, что общество не первенствует ни по отношению к личности, ни по отношению к индивидууму. Другой общий момент, проистекающий из предыдущего, это одинаково глубокая враждебность к идее «социальной справедливости». «Любые утверждения о примате общества, — пишет Эвола, — являются извращением, связанным со стремлением к вырожденческой уравниловке <…> так что индивидуализм и анархизм, только на основе того, что они являются противодействием этому стремлению, бесспорно обладают правом на существование и имеют менее упаднический характер» (63). Последнее замечание заслуживает особого внимания.

Когда Эвола отвергает политический универсализм или космополитизм, то не столько потому, что универсализм ни в грош не ставит то, что объединяет людские коллективы, но потому, что идея «человечества» представляет, на его взгляд, то, что есть самого далекого от индивида, каковым он его представляет. Народ или нация, как было сказано, для него значат больше, чем человечество, но лишь поскольку они представляют более дифференцированные уровни. И, напротив, они находятся ниже аристократической элиты, которая

является носителем высшей ценности в интересах коллектива, и чья роль заключается в том, чтобы ускорять «процесс, который ведет от всеобщего к коллективному и от коллективного к индивидуальному (подчеркнуто А. Б. — *А. И.*), это направление, которое является направлением всякого подлинного прогресса» (64). Обособленный человек, другими словами, первенствует по отношению к любой коллективной или социальной целостности, какой бы она ни была.

*Кристоф Буте*, автор важной биографии Юлиуса Эволы, считал, что Эволе «глубоко присуща природа воинствующего индивидуалиста» (65). Если он и индивидуалист, то именно в образе индивидуума, который ощущает себя, правильно или нет, целиком находящимся выше массы. Итак, индивидуализм для него не отличим от элитизма, что предполагает отвращение к конформизму, отказ от того, чтобы быть «как другие» — подход, который подразумевает возможность выбора совершенно разных перспектив. Этот элитизм составлял основу его убеждений во все периоды его жизни. Всю свою жизнь Эвола хотел отличаться от «плебса», по отношению к которому он никогда не скрывал неприязни. Он и отличался от него сначала как денди, как дадаист, как приверженец абсолютного индивидуума, затем как представитель традиционалистской школы, придавший своему элитизму весомое доктринальное обоснование. Его любовь к эзотеризму, магии, алхимии и герметизму была отчетливо созвучна с его ощущением принадлежности к малому числу («Ордену») и ощущением того, что он сам является «абсолютной личностью»: эзотеризм по определению предназначен для посвященных. Можно сказать, что с этой точки зрения у Эволы желание (и ощущение) не быть таким, «как другие», предшествовало, а не последовало за тем, что оправдывало отстраненность и превознесенность, т. е. ясное осознание причин подобного шага. Его радикальная позиция по отношению к окружающему миру не переставала колебаться между отказом и отрицанием, будь то во имя необусловленной свободы абсолютного индивидуума (внешний мир как несуществующий или как чистое ограничение «Я») во времена его юности или во имя метафизики истории, толкующей всю свершившуюся историю как упадок и считающей нынешнюю эпоху полностью лишенной ценности как конец цикла.

Может быть, именно с этой тенденцией к солипсизму следует связать то, что Эвола говорил по поводу «деятельного самоотречения».

Данным термином Эвола определял человека, который превзошел свое собственное человеческое «Я» и поднялся на метафизический уровень, действуя единственно в соответствии с принципами. Но остается узнать, как деятельное самоотречение может еще составлять природу «обособленного человека». Всё становится ясным, если предположить, что «деятельное самоотречение» присуще прежде всего «царю мира», который управляет миром тем же образом, что «полярная звезда» «управляет» небом; через неподвижность, которая является источником всякого движения. Эвола утверждает, что высшая цель существования элиты заключается в приуготовлении явления «первого средь аристократов» (66), Монарха, в котором обнаруживается «нечто сверхличностное и нечеловеческое» (67). Такой Монарх в некотором отношении является одновременно центром мира и всё объемлет собою — абсолютная верховная власть, абсолютная свобода, абсолютное могущество.

## Органическое общество или органическое государство?

Юлиус Эвола часто обозначает государство, которое «является его желанным идеалом, как органическое государство». Также он утверждает, что «всякое подлинное государство всегда обладало органичностью» (68). Он заявляет, что «аутентичная имперская структура» могла бы быть обозначена как «организм, состоящий из организмов» (69).

Он равным образом говорит об «естественной аналогии, существующей между существом индивидуума и тем огромным организмом, которым является государство» (70). Кажется, он принимает точку зрения тех политических теоретиков, которые были сторонниками органицизма. Само же представление об «органическом государстве», однако, несколько проблематично. На деле Юлиус Эвола является противником любой формы «натурализма». Он с подозрительностью относится ко всему, что принадлежит к биологическому уровню. Итак, вопрос заключается в том, чтобы выяснить, насколько этот жесткий антинатурализм может быть совмещен с его «органицизмом».

То, что Эвола приписывает качество «органичности» государству, уже весьма показательно. Теоретики политического организма, воз-

можно, за исключением *Отмара Шпана*, на деле практически никогда не говорили об «органическом государстве». Они говорили скорее об органическом обществе, органической культуре, органических общностях и т. д. И модель, на которую они ссылаются, является бесспорно моделью, заимствованной из наук о жизни: благополучное общество — это общество, где социальным связям присуща та же гибкость, которая существует во взаимодействии между органами живого существа. Понятно, что если Эвола предпочитает говорить об «органическом государстве», это потому, что для него государство несравненно выше общества. Но может ли само государство быть органическим? Классические теоретики органицизма дают на это в общем отрицательный ответ: только общество может быть органическим, а именно потому, что организм определяется как целое, и потому, что он не может сводиться или отождествляться с какой-либо из своих частей, пусть даже с самой значимой. Органическое общество способно, конечно, обладать учреждениями, функционирующими таким образом, что они поддерживают в нем органический характер, но эти учреждения сами не определяются как органические: государство никогда не может быть организмом. С точки зрения классического органицизма, именно оно чаще всего и больше всего угрожает органической природе общества. Эвола пишет, что «государство является органическим, когда оно имеет центр, и этот центр есть идея, которая своими собственными силами действенно управляется со своими различными частями» (71). Напротив, для классического органицизма общество тем меньше нуждается в центре, чем больше оно является по-настоящему органическим, потому что то, что определяет органичность, определяет органичность природы общественного целого, это не его зависимость по отношению к центру («голове»), но скорее естественная взаимодополняемость всех его частей.

Итак, «органицизм» Эволы отличен от классического органицизма. Последний, будучи чаще всего связан с холистскими доктринами, постоянно стремится к тому, чтобы обесценить государство и государственные институты, которые рассматриваются как по сути своей «механистические», и к тому, чтобы отдать главную роль низовым общностям и народу. Органичность у теоретиков органического общества постоянно связывается с тем, что «внизу», и с тем, что яв-

ляется «стихийным». Их критика, в общем, заключается в противопоставлении механической, рационалистской, абстрактной, даже чересчур «аполлоновской» концепции социального бытия прерогативы живого, чувственного, плотского, находящих свое проявление в дионисийском духе и в «душе народа». Между тем шаг, предпринятый Эволой, прямо противоположен, потому что душу, чувственное, народ, коллективное он постоянно относит к самым «низшим» измерениям бытия. Еще Эвола утверждает, что «органической идее соответствует идея созидательной формы, устанавливаемой сверху» (72). Это как раз именно то, что отвергают теоретики классического органицизма: для них органичность является данностью с самого начала; она не может явиться результатом идущего «свыше» импульса, могущего только ее ослабить.

Остается установить точное значение «органицизма свыше», насколько он подразумевает радикальный разрыв с органическим и биологическим. Можно ли говорить об «органицизме» в обществе, которое, вместо того чтобы быть целью, является только средством, приуготовляющим приход элиты, которая сама имеет своей целью «абсолютную личность»? Может ли «подлинное государство», которое является свободным от всякой обусловленности природным элементом, быть по-настоящему «органичным»? Наконец, может ли органичность быть результатом действия власти, могущества и воли? На этот счет исторический опыт побуждает по меньшей мере к благоразумию. В ходе исторического процесса каждый раз, когда государство утверждало себя в роли носителя абсолютной верховной власти, органичность общества не увеличивалась, а приходила в упадок. В этом отношении показателен случай Франции. Эвола совершенно справедливо заметил, что в своем стремлении ослабить власть папы и императора королевская власть отделила себя от какого-либо высшего духовного принципа. Но не меньшей правдой является и то, что именно Франция произвела самую совершенную модель создания нации государством. Между тем она также была страной, где верховная власть государства, со времен *Жана Бодена* определяемая как неделимая и неотчуждаемая, в наибольшей степени нанесла ущерб органическому характеру общества и разрушила местные автономии, в то время как местные свободы лучше сохранялись там, где, напротив, именно народ или нация создали государство. Модель,

противоположная Империи, которой Эвола посвятил некоторые из своих лучших строк, весьма наглядна. Священная Римская империя германской нации, бесспорно, больше чтила органическую природу общества, чем государство-нация, поскольку власть в ней была не абсолютной и не обусловленной, а напротив, относительно слабой, верховенство было разделено или распределено, и власть в меньшей степени заботилась о том, чтобы наложить свою «форму» на различные местные общности, нежели чем уважать их автономию, насколько это возможно. Сам принцип любой имперской структуры это на деле принцип субсидиарности.

Нельзя забывать, что этот принцип подразумевает передачу на низовой уровень возможного максимума властных полномочий и отказ от присвоения верхами той части полномочий и решений, которые там не могут быть осуществлены.

## Между монархией и Консервативной революцией

Юлиус Эвола всегда считал себя представителем «настоящих правых», которых он определял как «стражей идеи подлинного государства» и как течение мысли, сумевшее воспринять «в сфере политики связанные с понятием иерархии и качества аристократические и традиционные ценности» (73). Под правыми следует подразумевать не только тех, кто отверг революцию 1789 года, и то, что она вызвала к жизни, но и тех, кто стремился сохранить совокупность принципов, мнений и духовных ценностей, присущих метафизической концепции бытия, берущей свой исток в «изначальной Традиции». Это определение, однако, остается двусмысленным, и не только из-за многозначности слова «правые» — в истории было много разных правых, и каждые считали себя единственно «настоящими», но и поскольку в этом отношении разделение на левых и правых становится в наши дни всё более относительным, а также из-за крайней оригинальности взглядов Эволы, которые, кажется, невозможно отнести к какому-либо существующему направлению политической мысли.

Дать точное определение политической позиции, которую занимал Эвола, на деле гораздо труднее, чем может показаться. Многие моменты, начиная с его критики демократии и его выбор в пользу

трансцендентальной и абсолютной формы власти, на первый взгляд сближают его с монархистами и контрреволюционерами. Впрочем, он и сам неоднократно говорил о себе как о стороннике монархии. «С полным основанием можно утверждать, — пишет он, например, — что настоящие правые без монархии лишены своего центра тяжести и естественной связи» (74). Или еще: «Очень трудно представить нам подлинных правых в отсутствие монархии» (75). Однако его неприязнь к христианству, его апология «мужских союзов», его любовь к восточным и эзотерическим доктринам, его осуждение политики, которую проводили французские короли, даже манера, в которой он жестко связывает монархизм и аристократизм (76), с трудом могут быть восприняты (и на деле они зачастую отвергались) роялистами и контрреволюционными кругами. Сам он, впрочем, никогда бы не смог подписаться под высказыванием *Луи де Боналя*, согласно которому «человек существует только для общества, и общество только формирует его для себя» (77). Его критика национальных королевств и идеи государства-нации радикальным образом отдаляли Эволу от националистов. И напротив, его абсолютистская концепция верховной власти противоречит идеям федерализма, согласно которым именно снизу должно проистекать желание образовать союз местных самоуправляющихся общин. Наконец, его взгляды несовместимы с интегральным экологизмом, который проповедует «возвращение к Матери-Земле» и отказывает человеку в праве безудержно переделывать под себя окружающую среду, это идеи, в которых он определенно увидел бы только новые проявления «натуралистского» и «женского» начала (78).

Иногда Юлиуса Эволу представляли как наиболее выдающегося итальянского представителя того получившего распространение в Германии в двадцатые и тридцатые годы широкого течения политической мысли, которому дали название «Консервативная революция». Это отчасти верно, и он бесспорно чувствовал близость по крайней мере к некоторым представителям этого течения. Впрочем, известно: на протяжении большей части жизни Эвола обращался к Германии не только потому, что его доктрина совершенно естественным образом вела к «Свету Севера», но еще и потому, что он надеялся найти в этой стране, чьим языком он владел в совершенстве, признание, которое перед последней мировой войной он почти не смог получить

в своей. Однако ярлык «консервативного революционера» подходит ему лишь отчасти.

Круги «фелькиш», которые были первыми, кто заинтересовался им из-за его «язычества» (79), быстро увидели, что выработанное Эволой представление о «нордических» истоках полностью отличается от их собственного. Если эти круги могли разделять его любовь к эзотеризму, то они не могли принять чисто метафизическую концепцию «индогерманской» древности, обходящуюся без корней, берущих начало из крови и почвы. Критика, с которой Эвола обрушивался на представление о «народе», его выставляемые напоказ антинатализм и антибиологизм, его элитизм, его предпочтения в пользу «Ордена», состоящего из холостых мужчин, были противоположны их собственному идеалу, общинному, народническому и несомненно скорее аристократически-демократическому, нежели аристократически-монархическому. В этих кругах, уже испытавших мало симпатий к латинскому миру («Свобода от Рима!» был одним из их излюбленных девизов), примат, отдаваемый Эволой государству и его враждебность по отношению к ценностям, связанным с женским началом (80), могли рассматриваться только как «типично средиземноморские» черты. Впрочем, Эвола и не имел продолжительных контактов с фелькиш.

Немного большим успехом он пользовался у представителей младоконсервативного течения (*Эдгар Ю. Юнг*, *Отмар Шпан*, *Вильгельм Штапель*, *Альбрехт Эрих Гюнтер*, *Карл Антон Рохан* и др.), которые в принципе были более открыты латинскому миру и с которыми ему удалось завязать более тесные связи. После его речи, произнесенной в 1934 году в Берлине на заседании Клуба господ, который возглавлял барон Генрих фон Гляйхен, он мог даже ощутить, что находится среди своих. Однако не следует преувеличивать влияние, которое могли иметь его идеи. Несмотря на несколько благоприятных отзывов (так, постоянно приводится свидетельство *Готфрида Бенна* о «Восстании против современного мира», которое было переведено в Германии в 1935 году), взгляды Эволы в Германии пользовались только весьма ограниченной популярностью. Даже в принадлежавших младоконсерваторам изданиях, где имя Эволы иногда встречалось, он никогда не играл роль настоящего ориентира. Главная причина, возможно, заключалась в том, что эволианское мировоззрение

апеллировало к метафизическим «традиционалистским» концепциям, очень далеким от образа мышления германских младоконсерваторов, большей частью проистекающего из наследия романтизма. Идея Империи (Reich), точно так же как «прусская этика», занимала, несомненно, большое место в сфере интересов младоконсерваторов, которых также постоянно привлекало историческое измерение политических проблем и у которых, кроме того, была представлена идея аристократического правления. Интерес, испытываемый Эволой к «изначальной Традиции», к «олимпийской духовности» или к эзотеризму, был им, напротив, достаточно чужд. Для большинства из них представление о народе (Volk) со времен *Гердера* сохраняло явственно позитивный заряд и, следуя германской традиции, им казалось сумасбродством помещать (как это было в случае «традиционной» антропологии, которой придерживался Эвола) «дух», охотно подозреваемый ими в том, что он является выражением абстрактных и рационализованных представлений о бытии, выше «души», рассматриваемой ими, напротив, как избранное вместилище «аутентичности» народа (81).

Критика техники, с которой выступал Эвола, могла бы сблизить его с Хайдеггером, но его метафизика несовместима с хайдеггеровской онтологией, впрочем, отвергнутой им в «Масках и ликах современного спиритуализма». Его критика одержимости экономическими проблемами и центральное место, отводимое им государству (которое он представлял в образе великого катехона, могущественного «замедлителя» процесса упадка), могли бы поставить Эволу рядом с *Карлом Шмитом*. Однако его непризнание автономии политической сферы наряду с его безразличием к конституционным вопросам, а также тем, что он настаивал на «этической» природе верховной власти, и той манерой, в которой он полагал, что «изначальное значение государства» восходит к «сверхприродному уровню» (82), полностью отдаляют Эволу от Шмитта. Одновременно он был совершенно далек от «первого *Юнгера*» (несмотря на оправданный интерес, испытываемый им к «Рабочему» (83)) из-за того благоговения, которое тот питал к технике, и от «второго Юнгера» из-за его «натуралистских» увлечений. Что касается *Шпенглера*, Эвола сам имел возможность в своем предисловии к первому итальянскому изданию «Заката Европы», им и подготовленного, объяснить, в чем его собственная теория

циклов отличается от шпенглеровского подхода к морфологии культур (84). Короче говоря, нет ни одного автора из числа приверженцев Консервативной революции, которому можно было бы его уподобить или хотя бы сравнить.

## Фашизм и национал-социализм

Отношения Эволы с фашизмом и национал-социализмом были еще более сложными. Здесь нет возможности подробно остановиться ни на том, как Юлиус Эвола жил во время правления Муссолини, ни на эволюции его взглядов в этот период. Он сам давно объяснился по этому поводу в двух последовательных изданиях своей книги, посвященной фашизму (85), так же как и в своей автобиографии. Напомним только, что до 1928 года Эвола был по меньшей мере другом министра *Джузеппе Боттаи*, еще больше времени он поддерживал дружеские контакты с *Джованни Прециози*, позволившим ему публиковаться в своем журнале «La Vita Italiana», и с *Роберто Фариначчи*, благодаря которому начиная с 1934 года Эвола получил возможность иметь два раза в месяц свою страницу «Diorama filosofico» в еженедельнике «Regime Fascista». К тому же во время войны он два или три раза встречался с Муссолини (86).

В феврале 1930 года Эвола начал выпускать журнал под названием «La Torre», который подвергся жесткой критике со стороны определенных официальных кругов и вынужден был закрыться 15 июня того же года, после того как вышло всего десять номеров (87). В пятом номере, датируемом 1 апреля, он напишет: «Мы не являемся ни “фашистами”, ни “антифашистами”. “Антифашизм” — это ничтожное явление. Но для нас, непримиримых врагов плебейской идеологии, всякой “националистической” идеологии, всяких интриг и “партийного” духа <…>, фашизм — это слишком мало. Нам бы хотелось фашизма более радикального, более отважного, фашизма, по-настоящему абсолютного и не опирающегося на чистую силу и не склонного к каким-либо компромиссам».

Было бы серьезной ошибкой толковать эти строки, которые часто цитировались (88), доказательством того, что Эвола якобы хотел более радикального фашизма, еще «больше фашистского», чем

он был. «По-настоящему абсолютный фашизм», о котором говорил Эвола, на самом деле был фашизмом, который был бы одновременно «более радикальным» и… менее фашистским. Этот «суперфашизм» в реальности был супрафашизмом. Именно это отчетливо проявилось в заявлении, сделанном Эволой на своем процессе в 1951 году: «Я защищал и защищаю “фашистские идеи” не в качестве “фашистских”, но поскольку и насколько они восприемлют высшую, предшествовавшую фашизму традицию, насколько они следовали иерархическим, аристократическим и традиционным представлениям о государстве, представлениям, которые были повсеместно распространены и поддерживались в Европе вплоть до Французской революции. В действительности взгляды, которые я защищал и защищаю как человек, не следует называть фашистскими, но традиционными и контрреволюционными» (89). То, чего придерживался Эвола и так, это мировоззрение «высшее и предшествующее» фашизму, это идеология «Старого режима», носящая «всеобщий характер», которой, согласно Эволе, фашизм придерживался только частично. Это абсолютно равносильно тому, чтобы сказать, что он ценил в фашизме только то, что не являлось специфически фашистским, или, если вам больше нравится, он отвергал то, что было наиболее специфически фашистским в фашизме.

Когда читаешь книгу, посвященную Эволой фашизму и национал-социализму, впрочем, приходится констатировать, что упреки, которые он адресовал этим двум политическим режимам, нельзя назвать незначительными. В фашизме он критиковал националистическую риторику, идею единственной партии, «бонапартистские» и плебисцитарные тенденции режима, его морализаторские и мелкобуржуазные аспекты, неудачу его политики в сфере культуры, не забывая об акценте, поставленном на «гуманизме труда» (*ДжованниДжентиле*), который он толковал как нечто вроде призыва к «дегенеративному превращению политики в экономику». И напротив, не вызывает удивления, что он ставил в заслугу фашизму то, что он «поднял на щит в Италии идею государства» и силою утвердил примат последнего по отношению к народу и нации.

Относительно национал-социализма он был еще более суров. Объединяя все критические моменты, которые Эвола развивал в своих статьях с начала тридцатых годов (90), он ставил в заслугу гит-

леровскому режиму то, что он ощущал необходимость «борьбы за мировоззрение», но чтобы тотчас же отвергнуть все составные этого мировоззрения. Именно так он отвергал пангерманизм, ирредентизм, идею «национального социализма», биологический расизм (который он определял как учение, связующее «вариант националистической идеологии с пангерманистской основой и идеями биологического сциентизма» (91)), социальный дарвинизм, «настоящая мегаломания» Гитлера с его «милленаристскими причудами» и его «совершенно плебейским духом», «миф о Volk» и важность, придаваемую народной общности» (Volksgemeinschaft), идеализация роли матери для женщины, превознесение «благородства труда» и эгалитаризм, присущий Трудовой службе (92), ликвидация прусского государства и традиций юнкерства, «пролетарские» аспекты режима, лишенного всякой «высшей легитимности», и даже антисемитизм, который, как он писал, принял у Гитлера вид «одержимого фанатизма».

Как видно, список длинный. Однако бесспорным является и то, что Эвола считал борьбу фашизма и национал-социализма в целом как борьбу «за правое дело». С одной стороны, он не щадил их своей критикой, но с другой — представлял эту критику как свидетель, не из неприятия принципа («антифашизм — это ничтожное явление»), а из-за стремления и желания «исправить» то, что казалось ему большими ошибками и серьезными недостатками.

Иначе говоря, в то время как Эвола никогда не был ни фашистом, ни национал-социалистом в строгом смысле слова, в не меньшей степени им владело чувство, что, принимая всё во внимание, эти режимы были все-таки лучше, чем их противники, и что их многочисленные недостатки могли быть «исправлены». Это чувство может вызвать удивление, так как когда смотришь на всё то, в чем Эвола обвинял фашизм и национал-социализм, иногда возникает вопрос, остается ли в них еще что-нибудь, что способно вызвать его симпатию. Именно здесь следует задаться вопросом.

Не вызывает сомнения, что вначале Эвола уважал фашизм и национал-социализм за их «антипросвещенчество» и откровенный антидемократизм. Фашизм и национал-социализм, считал Эвола, по сути своей представляли реакцию против идей 1789 года; и даже если форма, придаваемая этой реакции, была спорной, поскольку он констатировал у них присутствие типично «демократических» черт,

фактом остается то, что для Эволы такая реакция была в начале своем здоровой. Он сделал из этого двойной вывод — о сущностном родстве фашизма и национал-социализма и о возможности исправить их в более традиционном духе, «ведя их к собственным истокам». Факт, что эти два режима вынуждены были сражаться с одними и теми же противниками, от либеральных демократов до социалистов и коммунистов, служил естественным подтверждением данного мнения.

То, что современная историография позволила установить по поводу фашизма и национал-социализма, приводит, однако, к тому, что начинаешь задаваться вопросом, не ошибся ли печальным образом Юлиус Эвола в данной оценке. На деле, фашистский и национал-социалистический режимы не принадлежали к «одному и тому же миру», и они не были когда-либо составной частью духовного мира Эволы — этой «высшей и предшествующей традиции», «всеобщей природы», которая всегда бы содержала «иерархическую, аристократическую и традиционную концепцию государства», «сохранявшуюся в Европе до Французской революции». То, что национал-социализм имел тоталитарную природу, не может быть сегодня серьезным образом оспорено, в то время как фашизм в большей степени относят к авторитарным режимам. От *Ренцо де Феличе* до *Эрнста Нольте* неоднократно подчеркивалось, что источники вдохновения в сфере идеологии двух режимов были разные. Показательным в этом отношении является факт, что для Эволы главная заслуга фашизма состояла в утверждении «примата Государства над народом и нацией», в то время как именно в этом фашизм больше всего упрекали теоретики национал-социализма. Сходство национал-социалистического режима с режимом большевиков (который, вне сомнения, являлся политической формой, вызывавшей наибольшую неприязнь у Эволы) сегодня всё больше признается, в качестве свидетельства можно процитировать труды *Ханы Арендт*, *Раймона Арона*, *Франсуа Фуре* или *Стефана Куртуа*. Наконец, глубокая связь двух режимов с современностью, которую Эвола ненавидел всеми фибрами своей души, не раз становилась для него очевидной. За фасадом намеренно отдающей архаикой риторики фашизм и национал-социализм представляли собой чисто современные явления, которые как таковые отводили центральное место научному, техническому и промышленному развитию, одновременно уделяя большое внимание политической мо-

билизации масс. *Муссолини*, впрочем, недвусмысленно заявил: «То, что фашисты отвергают социализм, демократию и либерализм, не должно побуждать думать, что фашизм стремится вернуть мир в то состояние, в котором он пребывал до 1789 года, это год, который считается датой начала демократической и либеральной эпохи. Мы не стремимся назад. Сторонники фашистской доктрины не считают *де Местра* своим пророком» (93).

Характерным для такой двусмысленности является внимание, которое в рамках Третьего рейха Эвола уделял СС, вероятно, потому, что эта организация представляла себя как «Орден», а идея Ордена, как мы знаем, играла центральную роль в его политических взглядах. В 1938 году Эвола имел возможность сделать репортаж о знаменитых национал-социалистических «Орденсбургах» для журнала «Прециози». Но за одним и тем же словом скрывались совсем разные вещи. *Гиммлер*, конечно, лично мог быть очарован тевтонскими рыцарями и воспоминаниями о «древних германцах», но его мировоззрение, тем не менее, было антиподом взглядов Эволы. Сами СС никоим образом не задумывались как «мужской союз», «элита, образуемая исключительно мужской солидарностью» и не имели своей целью идеал «абсолютной личности»: каждый из членов СС был, напротив, обязан основать очаг, вписывающийся в «наследственную линию». В еще большей степени, чем сама нацистская партия, СС сделали из «биологического материализма» центр своего мировоззрения (95).

Итак, Эвола не признал, вероятно, в полной мере желания фашизма и национал-социализма бороться против идеологий, против которых он сам выступал, не только потому, что эта борьба велась ими современными средствами, но и потому, что она велась во имя другой формы современности. Отсюда вся двусмысленность его позиции. Он ценил в фашизме то, что не было специфическим фашистским, но «традиционным», продолжая верить в возможность «исправить» фашизм и очистить его от всего являющегося его собственной принадлежностью, недооценивая важность того, что и сделало фашизм фашизмом и ничем другим. *Филипп Байе* сказал о «переоценке потенциала реакционности фашизма и национал-социализма», что она была «причиной, по которой [Эвола] встал на сторону тех, кто собственно и основал эти два режима и придал им их специфические особенности» (96). Здесь возникает следующий вопрос: имел бы «ис-

правленный» фашизм, как его желал Эвола, что-то общее с фашизмом историческим?

## Политическое влияние Эволы

Собственно политическое влияние Юлиуса Эволы по-настоящему началось проявляться только после Второй мировой войны, в особенности после выхода в свет его книг «Ориентации» и «Люди среди руин». К тому же именно с начала пятидесятых годов противники Эволы, судя о нем чрезвычайно поверхностно, видели в нем «идеолога фашизма», в то время как настоящие фашисты никогда его таковым не считали. Политическое влияние Эволы начало ощущаться в Италии, а затем, в семидесятых годах, проявилось во Франции, после в Испании, Латинской Америке и странах Востока.

Не вызывает сомнения, что политические воззрения Эволы прежде всего привлекли течения, прямо или косвенно связанные с правым радикализмом. Одни группы, представлявшие себя как «революционеры справа», нашли в его творчестве бесспорную доктринальную последовательность, так же как и связанные с непримиримой критикой современности лозунги, позволяющие усилить их позиции. Другие группы, члены которых симпатизировали «радикальному фашизму» и даже иногда национал-социализму, равным образом воспринимали некоторые из его идей, игнорируя крайне жесткую критику, адресованную им гитлеровскому режиму. Но политическое влияние Эволы не ограничивалось этими кругами. Монархисты также могли извлечь выгоду из его многочисленных защитных речей в пользу монархической системы. Радикальные индивидуалисты опирались на его взгляды, чтобы оправдать свое нарциссическое неприятие «плебса» и свое отвращение к современному миру. Молодые активисты классических правых партий находили в его книгах то, что питало их непримиримый настрой, которого не было у их собственных вождей. И даже некоторые католические традиционалисты могли вдохновляться его апологией «Традиции», как об этом свидетельствует *Фаусто Джьянфранкези*, согласно которому, несмотря на то, что Эвола зачастую адресовал христианству презрительную критику, «его труды парадоксальным образом сумели в тех из нас, которые были [католика-

ми], укрепить убеждение, что вечная философия Церкви была единственной формой живого мышления, институционально способного устанавливать правила действия и суждения для тех, кто не позволил себя увлечь материалистическими учениями» (97). Это разнообразие весьма значимо.

Если Эвола оказался привлекательным для правых радикалов, это, очевидно, из-за его собственного идеологического радикализма, из-за его бескомпромиссной критики современного мира, из-за его способности противопоставить празднующей победу современности серию решительных отрицаний, дополняемых совокупностью «суверенных утверждений». Но благосклонность, которой он всегда пользовался в этих кругах, также не была лишена двусмысленности. Правые радикалы, например, всегда охотнее объявляли себя «революционерами», чем «реакционерами». Эвола обозначал себя по-другому. Ему, правда, случилось написать, видимо, имея в виду немецкую Консервативную революцию: «можно действительно сказать, что по отношению ко всему тому, что в наши дни образует современные цивилизацию и общество, нет ничего более революционного, чем Традиция» (98). Однако, как правило, Эвола проявлял сдержанность в использовании данного термина, часто предостерегая против «тайного смысла» слова «революция», при этом он постоянно упрекал правых в том, что у них не хватило духа гордо объявить себя «реакционерами». Так что можно было бы сказать, что взгляды Эволы, основанные на «цельной идее иерархии», выражают прежде всего особую форму реакционного радикализма.

Также правые радикалы больше восхищались фашизмом периода Социальной республики, нежели «классическим» фашизмом, существовавшим до 1943 года. Между тем и в этом случае Эвола придерживался противоположного мнения. Его, конечно, восхищал «фронтовой и легионерский аспект» (99) Социальной республики, но поворот фашизма Сало в сторону республики, который некоторые считали «возвращением к истокам» движения, представлял, по его мнению, «инволютивную регрессию»: «С нашей точки зрения, — пишет Эвола, — в этом отношении у фашизма периода Социальной республики нечему поучиться» (100).

Наконец, правые радикалы часто высказывали более или менее выраженную симпатию к любым формам радикализма, даже левого

и левацкого. Эти правые, вообще говоря, стремились к отождествлению себя с «народом», проповедуя «национальный» социализм, выступая в роли «левых справа» и охотно заявляя, что им скорее ближе революционер слева, даже большевик (или «национал-большевик»), чем буржуа. Эвола, про которого необходимо попутно заметить, что он очень редко отрекался от тех, кто ссылался на него, никогда не придерживался ни одной из этих позиций и не поддерживал ни одного из этих мнений. Его неприязнь к «народу», явное отвержение им того, что он называл «социальным идеалом», его крайняя враждебность к большевизму полностью удерживали Эволу от этого. Он, конечно, не скрывал своей откровенной «антибуржуазной» позиции, но лишь для того, чтобы тотчас же подчеркнуть, что с буржуазностью надо бороться «сверху», так же как и «снизу», добавляя — антибуржуазность левых, антибуржуазность рабочая или социалистическая, должна быть отвергнута, потому что она ведет «еще больше вниз». Для Эволы всё зависело в конечном счете от того, во имя чего заявлялось желание бороться с буржуазией. Антибуржуазность была для него даже необходима во имя «высшей, героической и аристократической концепции бытия» (101), но не во имя не важно какого идеала. Хотя Эволе и случалось заявлять, что американизм или либерализм обладают большим разрушительным потенциалом по сравнению с коммунизмом (102), нет сомнения, что для него большевизм представлял даже нечто более худшее, чем буржуазный либерализм, именно потому, что в его системе он соответствовал «обострению болезни», кульминационному пункту упадка («ночь» по отношению к «сумеркам»). Это еще один пункт, в котором взгляды Эволы расходятся со взглядами радикальных или «революционных» правых; для последних господство буржуазного либерализма еще хуже, разрушительнее и вредоноснее, чем власть коммунизма.

## Возвращение к «аполитейе»

Последние строки книги «Люди среди руин» содержат вопрос, аналогичный тому, который уже фигурировал в заключении «Ориентаций»: «Остается увидеть, сколько людей всё еще сохраняют вертикальное положение среди руин». Судя по смыслу, этот вопрос

тождественен вопросу о возможности заниматься политической деятельностью, которая бы вдохновлялась «традиционными» принципами. На него сам Эвола не замедлил ответить негативно. Уже в 1961 году в книге «Оседлать тигра» он подчеркивал «невозможность вести позитивную деятельность, имеющую целью реальное и полное возвращение к нормальной и традиционной системе» (103). В своей автобиографии, вышедшей в 1963 году, Эвола высказал убежденность в том, что «ничего нельзя сделать в плане радикального исправления сложившейся ситуации, чтобы воздействовать на процессы, которые после заключительных стадий упадка имеют необратимый характер <…>. Более не существует ничего в политической и социальной сфере, что бы по-настоящему заслуживало полной преданности и глубокой вовлеченности» (104). Позже, в первом издании «Фашизма глазами правых», он заявил: «Необходимо сказать, что в Италии нет сегодня правых, достойных этого названия» (105). Наконец, незадолго до своей смерти во втором издании «Пути киновари» Эвола написал: «Помимо приверженцев из числа представителей молодых поколений, которые именно под влиянием знакомства с основами традиционных доктрин избрали правую ориентацию, компетентные, достигшие зрелости люди, в исследовательской сфере исходившие из взглядов, которые я защищал и проповедовал, ушли дальше в плане серьезного, методического и обдуманного личного развития <…> таких личностей практически нет» (106).

Именно потому, что он был убежден, что ничего нельзя больше сделать в отношении реализации внешних намерений, Эвола в 1961 году опубликовал книгу «Оседлать тигра», в которой постарался задать заново «экзистенциальные ориентации», но на этот раз в строго «индивидуальной» перспективе. Обходясь, конечно, без того, чтобы изменить что-либо в том, что являлось его принципами, Юлиус Эвола полностью игнорирует любую политическую перспективу и переносит то, что возможно сделать, в глубины души. «Мы упомянули, — пишет он, — <…> о малом количестве тех, которые по своему темпераменту и по призванию еще верят, несмотря ни на что, в возможность заниматься политической деятельностью, которая бы принесла благотворные изменения. Именно чтобы задать политическую ориентацию для таких людей, мы несколько лет назад написали книгу “Люди среди руин”. Но на основании полученного нами с тех

пор опыта мы не можем открыто не признать, что в настоящее время отсутствуют условия, необходимые для достижения какого-либо ощутимого и конкретного результата в борьбе такого рода <…>. Единственная приемлемая установка, которую этот человек [тот, который остается верным Традиции] может извлечь из объективной оценки ситуации, это отсутствие интереса и отстраненность от всего того, что сегодня является "политикой". Итак, его принципом будет то, что в Античности называли "аполитейя"» (107).

Если ничего невозможно сделать в сфере политики, то лучше отныне распрощаться с ней и найти прибежище в аполитейе, т. е. в отстраненности. Итак, Эвола призывает «обособленных людей», тех, которые чувствуют себя «полностью находящимися вне общества», «избегать всякой позитивной внешней цели, которая не может быть достигнута в эпоху растворения, подобной нашей» (108), чтобы сосредоточиться на «действии без действия», на развитии и совершенствовании собственной личности, на занятии неприступной духовной позиции, внутренней родины, которую ни один враг не сможет никогда ни захватить, ни разрушить» (109). Эта позиция не может не напомнить позицию анарха Эрнста Юнгера, однако она не совпадает с ней буквально. Она не оставляет места для каких-либо надежд в политической сфере и лишает смысла любую попытку действия в общественной жизни: «Ничего невозможно сделать» (110).

Кажется, что Эвола закрыл большие скобки, чтобы возвратиться к некоторым взглядам своей юности, только скорректированным под влиянием его внутреннего развития. Это именно то, о чем он сам скажет, когда, вспоминая «Оседлать тигра», напишет в своей автобиографии: «Цикл завершается этой книгой в том смысле, что в некотором роде я вернулся на исходные позиции, к которым меня в моей ранней юности подтолкнуло глубокое побуждение, даже иногда бессознательное, приведшее меня к радикальному отрицанию ценностей существующего мира» (111). В глубине своего сердца он вновь вернулся к периоду абсолютного индивидуализма, того обособленного человека, который — не желая зависеть ни от чего внешнего по отношению к самому себе и с неизбежностью видя в Другом нечто, связанное с ущербностью, искажением и осквернением, — приходит к «радикальному отрицанию существующего мира».

Каковы причины того, что для традиционалистов невозможно заниматься политикой? Те, которые упоминает Эвола, являются исключительно связанными с обстановкой: это обстоятельства времени, которые не допускают применение в конкретной деятельности какого-либо «подлинного» политического принципа. Данные обстоятельства явственно связаны с состоянием упадка, или диссолюции, внешнего мира, следовательно, можно с полным правом сделать заключение: существует прямая связь между тем, что нельзя более ничего поделать в сфере политики, и фактом, что в «традиционной» концепции истории, которой придерживается Эвола, нынешний момент соответствует «концу цикла», сумеречной, конечной эпохе, часто отождествляемой с Кали-югой индийцев или «временем волка» нордической традиции.

Ясно, что идея «конца цикла» сама по себе является чем-то, что останавливает или лишает воли к действию. Если живешь в конце цикла и ничто не может помешать циклу дойти до своего завершения, то где, если не в глубинах души, может пребывать «сущностная свобода движения»? Это хорошо усвоил *АленДаниэлу*, написав: «В мире, который приближается к своей гибели, возможно только индивидуальное спасение» (112). С этой точки зрения существует некоторый парадокс в том, чтобы проповедовать политическое действие, каким бы оно не было, потому что завершение нынешнего цикла и начало нового являются следствием не человеческой деятельности, но абсолютных законов метафизики. Участие в политической деятельности предполагает надежду достичь цели. Между тем какую цель можно поставить в мире, который обречен на гибель? Политическая деятельность также по определению подразумевает исправление ситуации, считающейся нежелательной. Но с точки зрения теории циклов кризис современного мира характеризуется своей необратимостью. Когда Эвола заявляет, что битва «в материальном плане» уже «проиграна», легко понять, что проигранная в материальном плане, она не может быть духовной. Но какой политический смысл вкладывается в эти слова?

Эвола, однако, пишет, что «только люди, в зависимости от того, насколько они люди, создают и изменяют историю». Но он утверждает также, что история обладает «таинственной сущностью», которая «не существует», что она только «миф», с которым надо «сражать-

ся»: «абсурдно думать в терминах истории». Наконец, Эвола отвергает всякий историзм, отмечая: «прошлое прекращает быть чем-то, что механически предопределяет настоящее» (114). *Жан-Поль Липпи* на основании этого делает вывод, что фундаментальная критика, адресуемая Эволой историзму, заключается в невозможности для того, кто его принимает, занять волюнтаристскую и, следовательно, по-настоящему свободную позицию (115). Однако возникает вопрос: совместима ли эта точка зрения с теорией циклов? Разве политический волюнтаризм не становится «невозможным», если утверждать, что упадок неизбежен, так же как и говорить о необратимости прогресса?

В действительности то, что прежде всего отвергает Эвола, это не столько сам историзм, сколько оптимизм, присущий современным формам историзма, начиная с идеологии прогресса. Общая картина, которую он составляет в «Восстания против современного мира», придает истории весьма точный смысл — одновременно как направление и как значение. Эвола также стремится по ту сторону простой последовательности событий определить сущностное направление исторического развития — и моменты, и этапы истории, полагаемые им наиболее важными, почти не отличаются от тех, на которые указывает идеология прогресса. Он просто довольствуется тем, что придает им строго противоположное значение. Описывая «традиционные» общества как общества неисторические или по крайней мере безразличные к истории, Эвола никоим образом не отвергает представление о «смысле истории», которое к тому же присуще теории циклов. Понимая историю не как постоянно восходящее и прогрессивное движение, но как вечное движение вниз, как постоянно нарастающий упадок, он только утверждает, что этот «смысл» является чисто негативным: «прогресс» на самом деле существует, но прогресс в степени упадка! (116). Показательным в этом отношении является факт, что он отвергает в марксизме очевидную форму историзма, признавая за Марксом заслугу его попытки «определить общее направление хода истории с достаточно точным выделением периодов» (117). Именно поэтому Эвола предложил «историографическую схему, которая в определенной степени соответствует марксистской схеме и которая, как и последняя, рассматривает общие и фундаментальные процессы по ту сторону второстепенных, местных

и национальных факторов, но которая, однако, определяет как деградацию, упадок и разрушение то, что, напротив, марксизмом превозносится как прогресс и как завоевание человека» (118). Другими словами, Эвола подвергает фундаментальной критике историзм во имя историзма в противоположном смысле, представления об упадке, являющимся своего рода перевернутым зеркалом, обратной, негативной копией концепции прогресса; в обоих случаях невозможно себе представить, что история в любой момент может повернуть в какую угодно сторону. Отсюда противоречие между этой философией истории, в которой неотвратимость вытекает из своего рода метафизической неизбежности, и тем значением, которое Эвола придавал представлению о воле, абсолютном могуществе и необусловленной свободе.

Но невозможность политики в ее «традиционном» понимании проистекает, возможно, не только из фактов, связанных с ситуацией и теорией циклов. Политика, которую проповедует Эвола, является политикой, основывающейся на идеях и абсолютных принципах. Это, другими словами, идеальная политика. Однако если придерживаться мнения, что политика — это в первую очередь искусство возможного, и что возможное зависит от обстоятельств, идеальная политика сильно рискует оказаться в противоречии с определением. Находясь сразу на уровне принципов, Эвола устанавливает слишком завышенные требования, что само по себе похвально. Но проблема, связанная с чистыми идеями, в том, что лучший способ для них сохранять свою чистоту — это никогда не воплощаться в реальность: самые высокие горизонты являются также самыми недостижимыми. С этой точки зрения существует определенное противоречие между политикой, которая всегда является частью относительного и составляет всегда только форму исторического действия, и традицией, которая является прежде всего метаисторической, т. е. абсолютной. Эвола, можно сказать, оказал бесспорное политическое влияние даже тогда, когда идеи, которые он проповедовал, сделали возможность заниматься политикой еще более проблематичной. «Эволианская политика» в отличие от эволианской критики политики ведет к отказу от занятия политикой вообще.

Как по своему содержанию, так и по влиянию, которое она оказала, книга «Люди среди руин» представляет собой несомненно важ-

ный труд с точки зрения историографии идей правых. Спустя почти полвека после выхода в свет этого труда, ценность и актуальность заключенных в нем идей зависят в большей степени от того, как их воспринимают читатели. Что касается нас, то как раз некоторые из критических подходов, сформулированных Эволой, кажутся нам способными побудить к внимательным раздумьям над эволюцией современного мира. Даже если мы не разделяем посылок, эволианская критика государства-нации, например, весьма современна, ибо в нашу эпоху эта политическая форма, являющаяся знаковой для современности, всё больше демонстрирует свою беспомощность и устарелость. Это же касается его критики «современного мифа труда», которая совпадает с некоторыми наблюдениями *Ханны Арендт* и глубоким замечанием *Фридриха Ницше*: «Чистая совесть всё чаще и чаще связывается только с работой: жажда радости уже называется “потребностью в отдыхе” и начинает постепенно стыдиться самой себя <…>. Когда-то всё было совершенно иначе, сама работа мучилась угрызениями совести».

Эволе принадлежит большая заслуга, что в эпоху, когда это явление не было таким распространенным, он яростно отвергал любые представления о жизни или об обществе, основанные единственно на экономике или приписывающие ей решающую роль. Даже если до конца не ясно, ограничился ли Эвола низведением экономики на подчиненное место или придавал ей минимальное значение, что совершенно не одно и тоже, нельзя не согласиться с ним, что «не ценность той или иной экономической системы стоит поставить под вопрос, но ценность экономики вообще» (120), или когда он клеймит эту одержимость экономикой, которая «поработила тело и душу человека и обрекла его на то, что он, подобно белке в колесе, вынужден безостановочно мчаться вперед, охваченный неутолимой жаждой действия и потребностью производить» (121). Эвола совершенно прав, когда говорит, что «подлинный антагонизм проходит не между капитализмом и марксизмом, но между системой, в которой главенствует экономика, независимо от ее конкретной формы, и системой, в которой она подчинена внешнеэкономическим факторам в рамках более широкого и цельного порядка, который способен придать человеческой жизни глубокий смысл и открыть путь к развитию более высоких способностей» (122).

Но в конечном счете, как всегда у Эволы, именно в этической сфере мы находим у него утверждения, в наибольшей степени способные побудить к ежедневным размышлениям. И когда он пишет, что «степень того, что можно требовать от других определяется тем, что ты можешь требовать от самого себя» (123), и когда он напоминает, что «власть основывается на превосходстве, а не превосходство на власти» (124), или когда он описывает антагонизм между порядком, основанным на чести, и тем, когда достоинство без разбору приписывают каждому. Эти места могут быть поучительны как для мужчин, так и для женщин.

## Примечания

1. Известно, что Эвола, раненый во время бомбардировки в Вене в 1945 году, вернулся в Рим после лечения в Австрии только спустя три года. Впрочем, он остановился там только на короткое время, потому что еще два с половиной года провел в различных клиниках в Болонье. Эвола осядет в итальянской столице только весной 1951 года. Однако в апреле 1951 года он будет арестован и заключен в тюрьму по обвинению в том, что он является вдохновителем двух подпольных неофашистских групп, FAR (Fasci di Azione rivoluzionaria) и «Черного легиона». Отбыв в заключении шесть месяцев, он был освобожден по окончании судебного процесса 29 декабря 1951 года.

2. Le chemin du Cinabre, Archè-Arktos, Milano-Carmagnola 1982, p. 162. Труды Эволы цитируются здесь по последнему изданию.

3. См. его беседы с Джанфранко де Турри в Il Conciliatore, 15 janvier 1970, p. 16—19.

4. Начиная с 1950 года в Италии вышло двенадцать различных изданий «Ориентаций», часть которых в некотором роде была подпольной. К этому можно добавить два полных перевода на французский («Orientations», in Julius Evola, le visionnaire foudroyé, Copernic, Paris 1977, p. 29—54, trad. Pierre Pascal; Orientations, Pardès, Puiseaux 1988, 94 p., trad. Philippe Baillet), два перевода на испанский (Orientaciones, Graal, Madrid, et Bau, Barcelona 1974, 61 p., trad. Francesco Z. Giorcelli et Sol Muñoz Lafitta; Orientaciones, Imperium, Buenos Aires 1977), так же как один перевод на греческий («Prosanotolismoi», in Anthropines Skeseis, Athènes, décembre 1972, p. 28—33 et 50, trad. Harry Guitakos), голландский (Oriëntaties, Centro Studi Evoliani, Gent-Brussel 1982, 23 p., trad. Peter Logghe), польский (Orientacje, Parzival, Chorzów 1993, trad. Bogdan Koziel) и венгерский (Orientációk, Stella Maris Kiadó, Budapest 1998, 89 p., trad. Gábor Zsuzsa). «Человек посреди руин» шесть раз переиздавался в Италии, в то время

как перевод этой работы на французский выдержал два издания (Les hommes au milieu des ruines, Sept couleurs, Paris 1972, 252 p., trad. anonyme; 2e éd. augm. : Guy Trédaniel-La Maisnie, Paris, et Pardès, Puiseaux 1984, 284 p., trad. rév. et complétée par Gérard Boulanger). Существует также перевод на испанский (Los hombres y las ruinas, Alternativa, Barcelona 1984, 254 p., trad. Marcos Ghio), немецкий (Menschen inmitten von Ruinen, Hohenrain, Tübingen 1991, 406 p., trad. Rainer M. Natlacen) и английский (Men Among the Ruins. Post-War Reflections of a Radical Traditionalist, Inner Traditions International, Rochester 2002, trad. Guido Stucco).

5. См.: Les Saggi di dottrina politica. Crestomazia di saggi politici (Casabianca-Mizar, Sanremo 1979; 2e éd.: Saggi di dottrina politica, I Dioscuri, Genova 1989; trad. fr.: Essais politiques. Idée impériale et nouvel ordre européen — Economie et critique sociale — Germanisme et nazisme, Pardès, Puiseaux 1988), сборник, включающий тексты, в которых получают свое развитие — часто впечатляющим образом — мысли, также содержащиеся в книге «Люди среди руин», или затрагиваются темы, не исследованные в ней.

6. Pierre-André Taguieff, «Julius Evola penseur de la décadence. Une “métaphysique de l’histoire” dans la perspective traditionnelle et l’hyper-critique de la modernité», in Politica Hermetica, 1, L’Age d’homme, Lausanne 1987, p. 16.

7. Julien Freund, L’essence du politique, Sirey, Paris 1965, p. 25.

8. Qu’est-ce que la politique?, Seuil, Paris 1982, p. 177.

9. Révolte contre le monde moderne, L’Age d’homme, Lausanne 1991, p. 42.

10. Ibid., p. 41.

11. Les hommes au milieu des ruines, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux 1984, p. 29.

12. Именно этот подход Жюльен Фройнд описывает как по сути своей «неполитический», сведение политики к метафизике только соответствует распространенной среди других мыслителей манере отрицать ее автономную сущность (для других авторов политика должна быть подчинена, перенесена или помещена в зависимости от морали, права, техники, экономики и т. д.).

13. Предисловие ко второму французскому изданию «Ориентаций». Pardès, Puiseaux 1988, p. 9.

14. Orientations, op. cit., p. 58.

15. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 41.

16. «Необходимо изучить те способы, посредством которых рабочий постепенно становится мелким собственником» (Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 172).

17. «Необходимо, чтобы царившие в древних корпорациях безымянность и бескорыстие в новой, выкристаллизовавшейся и ясной форме возродились в мире техники» (ibid., p. 171).

18. Orientations, op. cit., p. 55—56.

19. «Vedute sull’ordine futuro delle nazioni», in La Vita italiana, septembre 1941.

20. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 52.

21. «Социализм — это социализм, и добавлять к нему прилагательное “национальный” означает только делать из него троянского коня» (Le fascisme vu de droite. Suivi de: Notes sur le Troisième Reich, Pardès, Puiseaux 1993, p. 102).

22. Именно это неприятие всего того, что относится к царству количества и является чистой «природой», приводит Эволу к заниманию им ясной позиции против пропаганды рождаемости, достаточно своеобразной для «правых» кругов. Без колебаний говоря о «половодье рождаемости» или даже о «биче рождаемости» и видя в этом воплощении «могущество числа», Эвола яростно призывает к «антидемографической политике». Однако он не задается вопросом прежде выявить причины меньшей демографической плодовитости элиты.

23. «Signification de l’aristocratie», in Julius Evola, Tous les écrits de «Ur» & «Krur» («Introduction à la magie»). «Krur» 1929, Archè, Milano 1985, p. 43.

24. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 94.

25. Orientations, op. cit., p. 51.

26. Ibid., p. 77—79.

27. Ibid., p. 55.

28. «L’idée olympienne et le droit naturel», in L’arc et la massue, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux 1983, p. 77.

29. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 34.

30. Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 64.

31. Ibid., p. 383.

32. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 36.

33. Ibid., p. 37.

34. Julius Evola, métaphysicien et penseur politique. Essai d’analyse structurale, L’Age d’homme, Lausanne 1998, p. 210.

35. Ibid., p. 12. См.: aussi p. 179: «Вся политическая доктрина Эволы вписывается в общую схему биполярности мужского и женского начал и покоится на убеждении, что государство может и должно быть политическим выражением духовной мужественности».

36. Métaphysique du sexe, L’Age d’homme, Lausanne 1989, p. 224.

37. Conférence du 10 décembre 1937, prononcée au Studienkreis de Berlin («Restauration de l’Occident dans l’esprit aryen original», in Totalité, octobre 1985, p. 15—35).

38. «Histoire secrète de la Rome antique: les “Livres sibyllins”», in Totalité, juin-août 1978. Заметим, что Эвола относит этрусков и пеласгов к неиндоевропейским народам, утверждение в высшей мере спорное (впрочем, сегодня всё более оспариваемое). Греческий элемент, взятый в глобальном масштабе, в то же время всегда намного менее притягивал его внимание, чем элемент римский.

39. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 34.

40. Здесь заметно влияние Бахофена, в то же самое время и идея, в наши дни отвергнутая почти всеми (если не считать определенных кругов феминисток),

согласно которой культ женских божеств или существование системы матрилинейного родства обязательно соответствует подлинной «гинекократии», т. е. господствующему положению женщин в политической и общественной жизни. См.: Julius Evola, Il matriarcato nell' opera di J. J. Bachofen, Fondazione Julius Evola, Roma 1990. В качестве доказательства он ограничился упоминанием тотального патриархата древнего Израиля. В равной степени он забыл, что в индоевропейском пантеоне боги никоим образом не выступают в качестве «противников» женских божеств.

41. Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 259 («composante dissolvante»).

42. Masques et visages du spiritualisme contemporain. Analyse critique des principaux courants modernes vers le «suprasensible», Pardès, Puiseaux 1991, p. 140. Эвола, как мы это видели, даже приписывает «женскую» природу «жреческому идеалу», мнение, которое могло только возмутить Рене Генона. Ощущая себя самого «воином», он утверждает, что вирильный элемент присущ не жрецу, а царю, и это приводит к тому, что он определяет «царский тип» как «мужской тип, который определяет и господствует над первоначальной субстанцией, воспринимаемой как мать и как женщина» («Autorité spirituelle et pouvoir temporel», in Julius Evola, «Krur» 1929, op. cit., p. 182). «Царское достоинство, — пишет он далее, — обладает первенством по отношению к жреческому достоинству, точно так же как в области символов солнце по отношению к луне и мужчина по отношению к женщине» (Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 112).

43. Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 346.

44. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 35.

45. Ibid., p. 39.

46. Chevaucher le tigre, Guy Trédaniel, Paris 1982, p. 188.

47. «Eticità dell'autarchia», in Il Regime fascista, 7 juin 1938.

48. Métaphysique du sexe, op. cit., p. 15—16.

49. Op. cit., p. 73.

50. Ibid., p. 101.

51. Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 264.

52. Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 59.

53. Op. cit., p. 62.

54. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 37.

55. Orientations, op. cit., p. 54.

56. Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 9.

57. Teoria dell'Individuo assoluto, Bocca, Torino 1927; Fenomenologia dell'Individuo assoluto, Bocca, Torino 1930. См. также тексты этого периода, собранные в Julius Evola, L'Idealismo Realistico, 1924—1928, éd. par Gianfranco Lami, Antonio Pellicani, Roma 1997.

58. Письмо Мирче Элиаде от 28 мая 1930 года.

59. Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 9.

60. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 53.

61. Louis Dumont, Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Gallimard, Paris 1977; Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Seuil, Paris 1983.

62. «"Cavalcare la tigre" et l'individualismo di Julius Evola», в La Società degli individui, 1998, 3, p. 77.

63. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 52. См. также четвертый раздел работы «Оседлать тигра», озаглавленный «Растворение индивидуума». В своей книге «Языческий империализм», вышедшей в 1928 году, Эвола еще раз повторяет свои тезисы об «абсолютном индивидууме», высказывая сожаление, прежде всего, «об упадке на Западе ценности индивидуальности». «Хотя это может показаться странным, — пишет он, — в основе нашего империализма лежат ценности, без которых также немыслимы различные виды либерализма и демократии. Разница заключается в том, что у либералов эти ценности утверждаются расой рабов, которая не осмеливается идти до конца, полагая их присущими индивидууму и желая их для индивидуума, но, напротив, в незаконный и эгалитаристской манере делает их достоянием «общества» и «человечества». Показательно, что Эвола в этом фрагменте вместо того, чтобы отвергнуть индивидуалистические предпосылки либеральной доктрины, напротив, упрекает либерализм в том, что он не осмелился «полагать и желать их в полном объеме». Эта абсолютизация индивидуума, противопоставляемого народу, которая угрожает в любой момент перетечь в солипсизм, была отмечена Филиппом Байе, который пишет по поводу «Языческого империализма»: «Ницшеанский «индивидуализм» здесь доходит до карикатуры: некоторые фрагменты, кажется, превращаются просто в проповедь абсолютной агорафобии. «Социальность», чье происхождение бескомпромиссно приписывается первоначальному христианству, здесь это синоним «заразы». Общество не существует, или скорее смешивается с ненавистным «коллективом». «Народ» это фикция, flatus voice, которую помогает разоблачить номиналистская ясность: он отождествляется с массой, которая есть не что иное, как управляемое волей «властителей» «господ». Следует настаивать на этом полном отсутствии общественного измерения. Проповедуемая здесь в радикальной форме эволианская «асоциальность» меняет только способы выражения, но не суть, во всем его последующем творчестве» («Как бутылка, брошенная в море…», предисловие к Julius Evola, Impérialisme païen, Pardès, Puiseaux 1993, p. 19). В другом посвященном Эволе тексте Филипп Байе добавляет: «Отвергая в своей юности (и никогда по-настоящему не возвращаясь более к этому отрицанию) реалистическую или "объективистскую" традицию классической философии в пользу "контингентизма" абсолютного индивидуума, который утверждает высшую свободу "Я" вплоть до произвола, [Эвола] неизбежно попал в орбиту фашистского "культа" действия, понимаемого в самом глубоком смысле: активизм как победивший солипсизм в действии <…>. Солипсизм Эволы, неотличимый от его личного пути,

где значительную роль играет некая эстетика, является также, на наш взгляд, первой причиной (через релятивизм, который для него характерен) внутренне присущей, а не случайной невозможности увидеть, что, начиная с творчества Эволы, появилась школа автономного мышления в четко очерченных рамках и единых границах» («Julius Evola et les “électrons libres”. Autour du Dossier H consacré à Julius Evola», in Politica Hermetica, 12, 1998, p. 266).

64. «Два лица национализма», в Essais politiques, op. cit., p. 56.

65. Можно заметить, что в одном из тайных записок об Эволе, составленных в рамках Аненербе, сообщении, датированном 31 августа 1938 года и адресованном Гиммлеру, упоминается его «крайний индивидуализм» и его «абсолютный индивидуализм».

72. «Функция и значение органической идеи», в Julius Evola, le visionnaire foudroyé, Copernic, Paris 1977, p. 56.

73. «L’Etat et le travail», art. cit., p. 35.

74. Le fascisme vu de droite, op. cit., p. 59.

75. «La droite et la culture», in Explorations, op. cit., p. 280. См. также: Julius Evola, Citazioni sulla Monarchia, Thule, Palermo 1978.

76. Напомним здесь, что по крайней мере в случае Франции, отношения между королем и знатью были зачастую более чем конфликтными: правители Франции постоянно боролись против феодалов. Герман Кайзерлинг, к которому Юлиус Эвола не питал почти никакого почтения, писал, что по его мнению, «аристократы всегда были по своей сути республиканцами, естественной формой государственного устройства для народов, у которых есть аристократия, является, следовательно, республика, а не монархия, так как последняя только с трудом терпит рядом с тобою кого-либо, кто считает себя принадлежащим к высшему классу» (L’analyse spectrale de l’Europe, Gonthier-Médiations, Paris 1965, p. 156).

77. Théorie du pouvoir politique et religieux [1796], UGE/10-18, Paris 1966, p. 21.

78. Говоря о христианстве, ему, однако, случилось написать, что «отвержение, насильственный разрыв с природой ведет к ее десакрализации, к разрушению органического представления о мире как о космосе».

Но эти высказывания с трудом можно совместить с его постоянными призывами в пользу господства «мужского» элемента над всем тем, что принадлежит к сфере «природы». В книге «Оседлать тигра» Эвола уточняет: «Всякое “возвращение к природе” (выражение, в которое в общих чертах также можно включать любые требования в пользу прав инстинкта, бессознательного, плоти, жизни, которой угрожает “интеллект” и тому подобное) является проявлением упадка».

79. Первая книга Эволы, переведенная на немецкий язык, Imperialismo pagano (Atanor, Todi-Roma 1928), была опубликована в пересмотренной и значительно исправленной автором версии издательством, непосредственно связанным с

кругами фелькиш: Heidnischer Imperialismus, Armanen, Leipzig 1933, перевод на итальянский немецкой версии: «Heidnischer Imperialismus», Centro Studi Tradizionali, Treviso 1991). О связях Эволы с представителями Консервативной революции см. также *H. T. Hansen*, «Julius Evola und die deutsche Konservative Revolution», in Criticón, Munich, avril-juin 1998, p. 16—32.

80. Некоторые теоретики фелькиш, среди которых Эрнст Бергман и особенно Герман Вирт, чьи труды о «западно-атлантическом» происхождении европейской цивилизации Эвола ценил, по поводу того, что касалось полярности мужского и женского начал, придерживались мнения, полностью противоположному его собственному, недвусмысленно утверждая превосходство ценностей, связанных с женским началом, над ценностями, относящимися к мужскому началу. См. Ernst Bergmann, Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter, Ferdinand Hirt, Breslau 1932; Herman Wirth, Der Aufgang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Sumbolik und Schrift der Atlantisch-Nordischen Rasse, Eugen Diederichs, Jena 1928.

81. В своей знаменитой книге Der Geist als Widersache der Seele, пользовавшейся значительным влиянием в рамках Консервативной революции, Людвиг Клагес недвусмысленно описал «дух» в качестве злейшего врага «души».

82. Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 65.

83. Cf. Julius Evola, L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger, Armando Armando, Roma 1960 (2e éd.: Giovanni Volpe, Roma 1974; 3e éd.: Mediterranee, Roma 1998).

84. Cf. Oswald Spengler, Il tramonto dell'Occidente, Longanesi, Milano 1957. Текст написанного Эволой предисловия был переиздан вместе с двумя другими в Julius Evola, Spengler e il Tramonto dell'Occidente, Fondazione Julius Evola, Roma 1981.

85. Julius Evola, Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra, Giovanni Volpe, Roma 1964; 2e éd.: Il fascismo visto della Destra. Note sul Terzo Reich, Giovanni Volpe, Roma 1970. См. также: Philippe Baillet, «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme», in Politica Hermetica, 1, 1987, p. 49—71.

86. Кроме того, сегодня благодаря документам, найденным в архивах бывшего министра народной культуры (минкулпопа), известно, что сначала, в апреле 1934 года он был лишен воинского звания лейтенанта после того, как отказался драться на дуэли с молодым журналистом по имени Гугльельмо Данци, объявившим себя противником его взглядов, и затем, что он в декабре 1939 года подал заявление о вступлении в Национальную фашистскую партию (ПНФ), чтобы получить возможность добровольцем отправиться на фронт, и эта просьба была официально отклонена в апреле 1943 года Центральным судом партийной чести на основании того, что «вся деятельность Эволы в сфере культуры, такая, как она является из собранной информации и того, что известно из его текстов и речей, позволяет серьезно усомниться в его приверженности фашистской докт-

рине». См.: Dana Lloyd Thomas, «Quando Evola fu degradato», в Il Borghese, 24 mars 1999, p. 10—13.

87. Все десять номеров «La Torre» были переизданы: La Torre. Foglio di espressioni varie e di tradizione una, Il Falco, Milano 1977.

88. Включая самого Эволу, который воспроизводит их в своей автобиографии. См. Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 95.

89. «Autodéfense», в Totalité, octobre 1985, p. 87. «Если еще имеет смысл отстаивать "фашистские" идеи, — читаем мы также в книге "Люди посредине руин", — то их защищать не как собственно фашистские, но поскольку и настолько они в особой форме выражали и утверждали идеи, высшей и предшествующей по отношению к фашизму» (op. cit., p. 26). Факт, что Эвола практически дословно воспроизводит в своей книге эти высказывания, сделанные в 1951 году, показывает, что они не были связаны с речью, произнесенной по конкретному случаю.

90. См. прежде всего les Essais politiques, op. cit.

91. Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 146.

92. Критикуя учреждение Трудовой службы, Эвола с возмущением пишет, что «девушка из аристократической семьи могла оказаться рядом с крестьянкой или пролетаркой на ферме или заводе» (Le fascisme vu de droite, op. cit., p. 172).

93. Benito Mussolini, «La doctrine du fascisme», в Le fascisme. Doctrine, institutions, Denoël et Steele, Paris 1933, p. 49.

94. «Le SS, guardia e "Ordine" della rivoluzione crociuncinata», в La Vita italiana, août 1938. Заметим, что «Ordensburgen», созданные в гитлеровской Германии, на деле, строго говоря, не были связаны с СС. Речь идет об образовательных центрах, созданных по просьбе Трудового фронта (Arbeitsfront) для отдельных членов партии. Не соответствует действительности то, что Филипп Байе, как и многие другие, писал о «знаменитых "Замках Ордена" СС» в своем предисловии к первому французскому изданию. Выше мы упоминали (см. примеч. 65) адресованное Гитлеру сообщение за август 1938 года, точно тогда же, когда вышла статья Эволы. В этом сообщении делается вывод о несовместимости идей Юлиуса Эволы с национал-социализмом. См. Bruno Zoratto, Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe, op. cit.; Gianfranco de Turris et Bruno Zoratto (éd.), Julius Evola nei rapporti delle SS, Fondazione Julius Evola, Roma 2000. См. также: Francesco Germinario, Razza del sangue, razza dello spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo, 1930—1945, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Напомним, что не получили еще полное освещение контакты, которые Эвола установил в Германии и Австрии до 1945 года.

95. К тому же Эвола признает это, когда, вспоминая правило, которым подчинялись в своей жизни члены СС: «На первый план выдвигается биологически расизм, связанный с определенной вульгаризацией женского идеала, когда особый акцент ставился на материнстве как предназначении женщины» (Le fascisme vu de droite, op. cit., p. 207).

96. «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme», art. cit., p. 60. За недостатком места мы можем здесь только указать на интерес, который Эвола испытывал к Железной гвардии и Движению румынских легионеров (Легион святого Михаила Архангела). Известно, что Эвола говорил о своем почти безграничном восхищении Корнелиу Кодряну, лидером этого движения, вплоть до того, что видел в нем «тот самый арийско-римский архетип» («La tragédie de la Garde de Fer», в Totalité, 18—19, 1984, p. 180). Julius Evola, La tragedia della Guardia di Ferro, Fondazione Julius Evola, Roma 1996; Claudio Mutti, Julius Evola sul fronte dell'Est, All'insegna del Veltro, Parma 1998. Но, как заметил Жан-Поль Липпи, эта хвала может ввести в замешательство, если принимать во внимание глубоко христианский и в особенности мистический характер легионерского движения, так как Эвола всегда разоблачал в мистике движение души, элемент, исходящий от «лунной духовности» и «женского полюса духа».

97. «L'influenza di Evola sulla generazione che non ha fatto in tempo a perdere la guerre», in Gianfranco de Turris (éd.), *Testimonianze su Evola*, 2e éd., Mediterranee, Roma 1985, p. 132.

98. «La Droite et la Tradition», in *Explorations*, op. cit., p. 305.

99. *Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 124.

100. Ibid., p. 61.

101. *Orientations*, op. cit., p. 85.

102. «В определенном смысле американизм для нас более опасен, чем коммунизм: потому что он нечто вроде Троянского коня» (Orientations, op. cit., p. 61). Эвола хочет этим недвусмысленно сказать, что в наибольшей степени обвинять «американизм» в том, что он является мягким вариантом пути к большевизму…

103. Chevaucher le tigre, op. cit., p. 15.

104. Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 195 et 201.

105. Le fascisme vu de droite, op. cit., p. 21.

106. Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 210.

107. Chevaucher le tigre, op. cit., p. 215.

108. Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 195.

109. Orientations, op. cit., p. 94.

110. Выражение «оседлать тигра», однако, может быть истолковано в определенных кругах политических активистов как нечто способное оправдать желание не исправлять ход вещей, но, напротив, ускорить его: поскольку конец цикла должен так или иначе настать, лучше приблизить его, чтобы он настал как можно быстрее. Приверженцы подобной точки зрения иногда указывают на то, что Эвола, ссылаясь на тантрические доктрины, назвал «Путем левой руки», способом действия, призванным интенсифицировать процесс вплоть до того, чтобы он обратился в свою противоположность в соответствии с «принципом превращения яда в лекарство» (Julius Evola, «Sexe et contestation», in Julius Evola, le visionnaire foudroyé, op. cit., p. 119).Однако сам Эвола отверг подоб-

ную интерпретацию. Он подчеркивал, что к Пути левой руки можно прибегнуть только на духовном плане, чтобы произвести разрушение «Я», одно которое позволяет достичь абсолют. «В контексте, которого мы касаемся, — уточняет он, — “идея разрушения” связана с идеей “трансцендентальности”: следовательно, речь идет не о разрушении ради разрушения, но о разрушении ради обретения трансцендентальности» («Sur la “Voie de la Main gauche”», in Explorations, op. cit., p. 144). Вновь обращаясь к выражению «оседлать тигра», он равным образом подчеркивает в своей автобиографии, что «в этой книге формула прилагается исключительно к внутренним проблемам личности, к ее поведению, к тому, как она действует и сопротивляется в эпоху диссолюции, без постановки каких-либо внешних целей, даже без того, чтобы иметь в виду будущее, то есть в условиях завершающих событий этого цикла и начала нового». (Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 196; Мы исправили начало французского перевода этого фрагмента, который звучал неверно: «выражение не прилагается к внутренним проблемам...»).

111. Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 204—205.

112. Le chemin du labyrinthe. Souvenirs d’Orient et d’Occident, Robert Laffont-Opera Mundi, Paris 1981, p. 340.

113. Orientations, op. cit., p. 59.

114. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 107.

115. Op. cit., p. 107.

116. «Упадок, — пишет он, например, — является смыслом истории в том, что мы констатируем в рамках истории исчезновение цивилизаций «традиционного» типа и все больше и больше очевидное пришествие во всеобщих, планетарных масштабах новой единой цивилизации современного типа» («Le problème de la décadence», p. 53).

117. «L’avènement du “cinquième état”», in Explorations, op. cit., p. 27.

118. «Fonction et signification de l’idée organique», art. cit., p. 60. Пьер-Андре Тагьеф заметил по этому поводу, что «достаточно изменить порядок знаков, чтобы <…> вновь отыскать фундаментальный закон метафизики истории». («Julius Evola penseur de la décadence», art. cit., p. 28).

119. Le gai savoir.

120. Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 90.

121. Ibid., p. 96.

122. Ibid., p. 90.

123. Ibid., p. 55.

124. Ibid., p. 56.

*Перевод с французского Андрея Игнатьева*

# Раздел 3

# Горизонты неотрадиционализма

**И. Б. Дмитриев**

# ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ МЕТОД И ГОРИЗОНТЫ НОВОЙ МЕТАФИЗИКИ

## Традиционализм и парадигмальный метод: проблема соотнесения

Темой данного текста является опыт соотнесения интегрального традиционализма и так называемого парадигмального метода. Оба входят в интеллектуальный инструментарий неоевразийской социально-философской мысли на правах его основных составляющих.

Сразу же обозначу наиболее важную проблему, возникающую в этой связи: это проблема взаимной конкуренции концептов высокой степени обобщения, каждый из которых претендует на собственную «версию» взаимной субординации и, соответственно, на определение границ адекватной применимости обоих.

Согласно традиционалистской трактовке проблемы истории, преобразования социокультурного порядка подчиняются нисходящей тенденции. В этом смысле с общетрадиционалистским взглядом лучше всего «сочетается» именно американский вариант трактовки проблемы Модерна, представленный концепциями постиндустриализма Д. Белла и Э. Тоффлера. В трехступенчатой концепции развития общества, определяемого серией революционных изменений способов производства, мы имеем дело с последовательной сменой формаций от Премодерна (аграрного общества) через Модерн (индустриальное общество) к Постмодерну (информационному обществу). Не вдаваясь в анализ соотношений материально-производственных факторов с соответствующими типами сознания, отметим лишь, что их так или иначе трактуемое соответствие отмечается во всех исследованиях, в том числе в традиционалистском анализе. В оптике традиционализма

такая последовательная смена — безо всякой корректировки своей формальной структуры — раскрывается как порядок наступления всё более антитрадиционных по своему характеру фаз. В книге «Царство количества и знаки времени» Рене Генон в подробностях демонстрирует, как развитие техники идет рука об руку с антитрадиционными тенденциями в общественном сознании, выступая не только как практическое, но и как символическое их дополнение.

Различие состоит лишь в том, что с точки зрения американских социальных теоретиков логика изменения определяется прогрессом в сфере производства и социальных отношений, в то время как с точки зрения традиционализма речь идет о фатуме упадка. Однако в обоих случаях мы имеем дело с представлением о так или иначе «запрограммированных» изменениях: структура их детерминации более или менее прозрачна и линейна, альтернативы или возможности реверсии (возвращения на некогда пройденные позиции) не рассматриваются. Различается лишь знак: плюс в случае постмодернизма — он хоть и обращает внимание на кризисные явления перехода от одной парадигмы к другой, но в целом исполнен не устаревающего прогрессистского воодушевления; минус в случае традиционализма — он рассматривает явления Постмодерна как эффекты еще более глубокого отступления человеческого мира в область тьмы и покинутости.

Дело усложняется, когда мы обращаемся к трактовке проблемы современности европейскими интеллектуалами. Последняя в целом — при всем различии авторских версий — является более сложной, гораздо менее тривиальной, чем в случае американских коллег. Здесь можно выделить два основных момента. Во-первых, мы имеем дело с проблематизацией границы Модерна и вопросом о возможности Постмодерна как состояния, отличного от Модерна. К этому вопросу мы вернемся ниже, ограничившись пока что замечанием: даже те исследователи, которые игнорируют тему Постмодерна как состояния (по крайней мере, актуального сегодняшнему дню), отдают дань различию между сознанием «ранней», или «классической», модернити (более или менее совпадающей с Просвещением) и «поздней», или «рефлексирующей», модернити. Объектом рефлексии для последней является первая. Проблема единства и/или разницы этих двух определила один из основополагающих исследовательских

трендов на несколько послевоенных десятилетий — вплоть до наших дней. Для Юргена Хабермаса, например, эта проблема формулируется в терминах «Модерна как незавершенного проекта», для Зигмунда Баумана — в терминах различия «законодательного» и «интерпретирующего» разума, для Теодора Адорно — в терминах «диалектики просвещения».

## «Ничто же бо совершил Модерн»

Не вдаваясь в нюансы, постараемся уточнить смысл данной проблемы для тех, кто с ней не знаком, и, в то же время, показать ее связь с нашей темой. Сделать это можно путем постановки второго вопроса: что общего и в чем отличие между ранней модернити и Традицией с точки зрения поздней модернити. Здесь уместно воспользоваться парафразом евангельской строки, выполненным Александром Дугиным и отражающим его взгляд на соотношение Модерна и Постмодерна: «ничто же бо совершил Модерн».

Развернем посыл этой фразы в терминах европейской мысли. С точки зрения поздней модернити или, если угодно, постмодерниити классический Модерн обнаруживает внутреннюю неоднородность и «непоследовательность», он имеет как бы два измерения. Первое — это его установка на эмансипирующую критику всех традиционных форм преемственности и порядка (что выразилось, в частности, в тенденциях секуляризации и индивидуализации). Данную установку Постмодерн наследует, на первый взгляд, во всей полноте. В то же время, другое измерение классического Модерна, более или менее совпадающее с его исторической реализацией в институциональных формах, а также с одним очень важным «установочным» элементом, делает его слишком похожим на Традицию. Что касается институциональных форм — здесь всё более-менее ясно: отрицание Традиции, оформленное в регулярные практики и институты, обретающее в них свой канон (либеральный канон), есть противоречие. Что же касается «установочного» элемента, то здесь имеется в виду универсальная рациональность. Разум, предположительно (по Канту и не только) единый для всех человеческих существ, есть та платформа, та регулярная внеисторическая инстанция, которая пришла на смену

соответствующим традиционным инстанциям, будь то закон Божий или платоновские идеи.

С точки зрения «рефлектирующей» модернити кардинальное различие пролегает между универсализмом и антиуниверсализмом (радикальным историзмом). Рационализм же оказался с этой точки зрения лишь перевоплощением всё той же фундаменталистской, трансцендентной ориентации в условиях невозможности держаться за конкретные локальные традиционные формы. Точно так же как философский платонизм часто трактуется как необходимое решение проблемы встречи различных традиционных форм, рационализм здесь выступает как продолжение традиционной фундаменталистской установки в условиях, когда конкретные традиционные формы (предрассудки) уже не могли быть признаваемы общеобязательными в силу того, что, встретившись в едином социальном контексте, просто-напросто, обнаружили свою несовместимость.

Таким образом, для «постмодернистов» существенным является не размежевание по принципу религиозности/светскости или сословности/республики, а размежевание по принципу «удвоения мира» (по Ницше) и отказа от удвоения (антифундаментализм, историзм, культурный плюрализм), и в свете этого размежевания принципиальной антитезой традиции является не классический Модерн, а именно Постмодерн.

## Традиционализм и Модерн: структурное соответствие

Вернемся к вопросу о двойственности классического Модерна, который, с одной стороны, содержит зерно кардинального антитрадиционализма, а с другой — в качестве состояния представляет собой регресс к традиционности — и отсюда взглянем на такое явление, как традиционализм. Несмотря на то, что традиционализм последовательно отстаивает сторону конкретных традиционных форм в их противостоянии просвещению, ему точно так же приходится решать проблему из различия. Как можно занять сторону сразу всех традиций, если они друг другу противоречат? В качестве решения в рамках геноновского традиционализма постулируется различение экзотерического и эзотерического уровней традиционной формы. Первое является специфическим, второе —универсальным и соответствует праформе — примордиальной традиции.

Противоречие, существующее между универсализмом рацио и индивидуализмом, реализуется на этапе критики поздней модернити, обращенной к просвещению. В традиционализме это противоречие решается путем огульного отрицания индивидуализма в пользу универсализма. Однако это не универсализм рацио, а универсализм «интеллектуальной интуиции», которая, в отличие от доводов разума, «внятных всем разумным существам», доступна лишь посвященным. Это различие — основа традиционалистского элитаризма, противостоящего демократической установке на максимальную прозрачность и всеобщую доступность процессов саморегуляции общества.

Добавить к сказанному ярко выраженный проектно-мобилизационный потенциал по крайней мере некоторых из версий традиционализма, и этого будет достаточно для иллюстрации тезиса о том, что классический Модерн в его совпадении с просвещением и традиционализм вырастают из одного контекста, который характеризуется: невозможностью игнорировать сосуществование различных традиционных форм, в чистом виде не совместимых друг с другом; необходимостью активного позиционирования по отношению к осмысляемому в его характерном качестве контексту современной эпохи в целом исходя из универсального представления об истине. В просвещении первая проблема решается путем более-менее полного отрицания ценности «предрассудков», в традиционализме — путем «снятия» «внешних» противоречий в высшем синтезе эзотерического примордиализма. Однако оба эти решения целиком наследуют ту установку, которая с точки зрения нефундаменталистской, неуниверсалистской рефлексии является сущностью традиционности — установку на воспроизведение универсальной умозрительной основы и меры всего существующего. В терминах Карла Манхейма эта установка может быть обозначена как поддержание «объективного онтологического единства мира».

## Состояние Постмодерна?

Здесь настало время вернуться к первому озвученному вопросу — о возможности Постмодерна как эпохи, как состояния. Исходя из логики сказанного на вопрос следует ответить отрицательно. Мир

(космос) возможен лишь как единство многого. Эксплицитное противоречие данного определения решается как раз благодаря базовой для всякой известной нам культуры операции «удвоения мира», когда устанавливается отношение подчинения многого единому, находящемуся на ином уровне реализации. Лишь в той мере, в какой конкретное сознание способно производить данную операцию с различными «ментальными объектами», эти объекты могут быть вмещены в сознание (именно потому, что «различность», или гетерогенность, этих объектов по результатам данной операции снимается) в некоторой степени. Благодаря осуществлению этой операции возможны традиционные миры и мир классического Модерна, вообще возможно «целостное сознание». Что же касается Постмодерна, то он возможен лишь как процесс, как деятельная установка на разрыв связей, на прогрессирующую шизофрению, ибо всякая связь в конечном итоге реализуется через «удвоение мира», в том числе и связь, благодаря которой мы имеем возможность идентифицировать постмодернизационный тренд как нечто единое в своем смысле и разворачивающееся в последовательность моментов. Парадокс заключается в том, что «смысл», на реализацию которого ориентирован тренд, предполагает невозможность тренда и смысла, поскольку речь в постмодернистской утопии идет о радикальной эмансипации всякой вещи (мысли, момента, феномена, переживания) от всего того, что делает его чем-то еще, делает его представителем чего-то иного (от контекста, системы связей, значений, причин).

## После самоубийства Модерна: реверсивный сценарий

Здесь раскрывается некий структурный момент (момент парадигмального сдвига), напрямую связанный с парадоксальной природой постмодернистского тренда и указывающий одну из возможных футурологических перспектив. Настало время вернуться к тому, что мы имели в виду, говоря, что Постмодерн лишь на первый взгляд наследует модернистскую интенцию эмансипации «во всей полноте». Не трудно сообразить, что если, как уже отмечено выше, о «всей полноте» (т. е. о завершенной последовательности) в случае Постмодерна невозможно говорить ни в каком из аспектов, то и глобальный

постмодернистский тренд, критически отправляющийся от позиции модернистского универсально-рационального глобализма, с каждым шагом своей разрушительной по отношению к целостностям реализации имеет всё меньше шансов на продолжение.

Постмодерн, возникший как антитеза глобальному проекту просвещения из антипроектной установки, утрачивает императивный ресурс к тому, чтобы противостоять множеству возможных проектов и целостностей. Иными словами, в лице Постмодерна как своего продолжения Модерн осуществил как антипроектную, так и антиуниверсалистскую критику по отношению к самому себе. С этих пор продолжение антипроектной миссии (антипроектного проекта для всего мира) в «колонизационном» режиме противоречило бы антиуниверсализму. Отсюда пресловутая гипертолерантность Постмодерна, который обязан терпеть нетерпимые режимы и реставрационные инициативы, поскольку лишил себя всякой возможности судить. С этим парадоксальным выводом как с головоломкой играл еще «крестный отец» постмодернизма Ж. Ф. Лиотар. В практическом же плане данная ситуация (можно обозначить ее как «диакосмезу» — «междумирье») действительно дает возможность самым разнообразным «космогоническим» и реставрационным инициативам и тенденциям состояться ввиду курьезного самоупразднения высшей упраздняющей инстанции — в порядке реверсивности.

## Реальность зла: радикальный сценарий

Однако постулатом плюралистического будущего возможности отношений традиционалистской интенции и постмодернистского тренда не исчерпываются. Опять же в рамках обеих систем координат наличествуют структурно совпадающие моменты, указывающие ход в иную область. В тех же «Царстве количества и знаках времени» Генон доступно и вполне на языке рацио поясняет необходимость учета совершенно особой инстанции для исчерпывающего анализа феномена современности. Само по себе количество, дробность, сам по себе недостаток не может выступать в качестве антитезы качеству, единству, полноте. В нормальной ситуации материально-количественная природа находится в строгом подчинении «вертикальным» принци-

пам. Для того чтобы «царство количества» состоялось, необходима работа некоего «антикачества», злокачественного могущества. Для того чтобы антитрадиционные тенденции проявили себя, им необходимо почерпнуть импульс в том, что Генон называет контртрадицией, или контринициацией. Именно эта инстанция, этот центр (полюс зла) ответственен за последовательное проведение «политики» прогрессирующего дробления и выхолащивания форм, в которых некогда осуществляла свой диктат целостность.

При переносе этой логики на язык парадигмального анализа мы как раз получим возможность того, что с номинальным упразднением универсальной упраздняющей инстанции рацио, политически институализированной в программе либерального глобализма, сама политика декомпозиции целостностей и пресечения преемственностей не прервется, но усилит свой характер принуждающего императива. Только в этом случае возникает смысл говорить о специфическом «мире» Постмодерна, не совпадающем с немотствующей постуниверсальной инстанцией, с простым позволением вещам быть какими угодно. Только такой «мир» определяет контекст, принципиально отличный от того, на котором сформировался и просвещенческий проект, и его традиционалистская критика. К такому контексту, в котором все связи либо невосполнимо утрачены, либо не гарантированы в смысле их определенной реализации (порядок симулякров), классическая традиционалистская критика оказывается просто терминологически неприменимой. Исключительно горизонты новой метафизики, в рамках которой терминологически задействованы темы абсолютной автономии и разрыва, представляются адекватными активному вхождению в пределы «последнего состояния».

Н. В. Сперанская

# NE VARIETUR[1]

Говорить о Nihiladeptus сложно именно потому,
что нет и не может быть слов, способных объяснить
«вышедшее за последний предел»; здесь нужен язык
метафизической парадоксии

## I. Теологический антигуманизм нового человека

*От Philosophia Perennis к философии как «любомудрию» — От философии к мистериософии — Ноологическая этика в рамках Гиперборейской Традиции — Возникновение Homo noeticus — Холистский и антихолистский принципы — Наследие «гетерологии» Батая и «люциферовской науки» Кайуа — Онтологическая враждебность — Выход из Абсолюта. Концепция Nihiladeptus — «Утризм Я» Юрия Мамлеева — Проблема реальности и абсолютного у Гейдара Джемаля*

Жизнь может быть чем угодно: кто-то привык воспринимать ее как череду испытаний, другие видят в ней всего лишь игру. Нам же близок взгляд Фридриха Ницше, согласно которому жизнь есть эксперимент познающего. Мы могли бы начать с вопроса «Что такое философия?», продолжив начатое Делёзом и Гваттари, или «Что такое мышление?», вступив в полемику с Хайдеггером; но само наличие этих вопросов убедительно доказывает, что человечество по сей день занимается лишь тем, что множит различные теории, бессильные перед временем, — этим «Великим Разрушителем», как сказано в «Бхагавад-гите», — и не получает ответы. За каждым «я знаю»

[1] Изменению не подлежит (лат.).

скрыто «я не уверен», всякому «да» не хватает твердости, ибо оно лишь маска «возможно», «вероятно», «не исключено». С тех пор как был задан вопрос, человек предпринял первую попытку философствовать (или, согласно Марку Аврелию, «оберегать внутреннего гения»). Но нас интересует не та философия, что родилась «из головы» человеческого существа или полубога, тщетно подражая Афине, ибо главным образом наше внимание направлено на тот центр и источник, известный как *Philosophia Perennis*[1]. Хаксли внес некоторую путаницу, утверждая, что впервые этот термин появляется у Лейбница в письме (1714 г.) к Ремону, однако имеются сведения, что впервые о Philosophia Perennis написал Агостино Стеуко (Agostino Steuco), последователь Августина. Индусы знают Вечную Философию под именем *Sanatana Dharma*, которую многие ошибочно понимают как «религию», в то время как она является источником всех религий. В исламе употребляется другое обозначение, а именно: *hikmat al-khalidah* (хикмат — от *hikma* — «мудрость», халида — «бессмертная»). Рене Генон справедливо заметил, что Единая Мудрость, Sophia Perennis, Предвечная Философия, со временем выродилась в простое «любомудрие», так называемую *философию*.

В наше время под философией понимают всё что угодно, кроме того, чем она действительно когда-то являлась. «Философ должен вести поиск в нескольких направлениях одновременно, — пишет Анри Корбен. — Область его интересов должна быть достаточно обширной и включать в себя духовидцев типа Якоба Бёме, Ибн (аль-) Араби и Сведенборга. Короче говоря, она должна охватывать как факты богооткровенных Книг, так и опыт имагинального мира… Иначе Philosophia не будет иметь никакого отношения к Sophia». К несчастью своему, разорвав все связи с Традицией, человечество обрекло себя на упадок, захвативший в первую очередь его духовную и интеллектуальную жизнь. Потому не удивительны вопросы, упомянутые нами в самом начале. Люди способны лишь вопрошать, не питая никакой уверенности в том, что полученные ими ответы верны. Способны ли они вернуть тому сверхчеловеческому элементу, без которого немыслима Традиция, изначально присущее ему первенство, хватит ли их силы на то, чтобы уничтожить жалкие идеалы гуманистов,

[1] Вечная философия (лат.).

презрительно отринув бездуховное и приземленное, заменившее «божественное» и «высшее»? Nil desperandum? Снова вопрошаем мы. А значит, готовы философствовать. Но: философии уже недостаточно, ибо она изжила себя в попытках мыслить и, следовательно, существовать, изредка выбираясь из прокрустова ложа «слишком человеческих» представлений. Теперь лишь *misterionsophia (*от греч. *misterion* + *sophia*) может явить лик Предвечной Софии. В трактате «EndKampf**»**[1] **впервые появляется** *misterionsophia Nihiladeptus*, о чем сообщает подзаголовок; фундаментальные концепции этой (не новой, но вечно существующей) Философии — *Nihiladeptus* и, разумеется, *kaivalya*. Не часто случается, что ответы опережают вопросы, еще реже — появление ответов, заключающих в себе всё то, что было «проклятием» мыслителей на протяжении всей человеческой истории. В меру своих возможностей мы постарались изложить данное нам учение в наиболее приемлемой форме, одновременно признавая, что язык, коим нам пришлось воспользоваться, малопригоден для объяснения столь сложных идей.

Наши духовные учителя оставили нам в наследство знание о пути *kaivalya* и *ноологической этике*, которые дополнили, а вернее сказать, раскрыли концепцию *Nihiladeptus*, являющуюся фундаментом мистериософии. Мы остановимся на *ноологической этике* и дадим ей подробное объяснение.

Одним из основных понятий в Гиперборейской Традиции является ноологическая концепция. Обычно «ноологию» связывают с именем немецкого философа *Рудольфа Эйкена*, идеалиста и последователя Фихте. Эйкен развивал ноологический метод понимания духовной жизни как «бытия-в-себе», противопоставляя его методу психологическому. Однако создателем ноологии был испанский философ *Хавьер Субири* (Xavier Zubiri, 1898—1983). Его ноологию можно считать неким «метафизическим» вариантом феноменологической философии; с самого начала основываясь на концепциях Гуссерля, спустя время Субири преодолевает как идеализм основателя феноменологии, так и герменевтику его ученика Мартина Хайдеггера, заключив, что обе системы недостаточны. Философ приходит к концептуальному переосмыслению не только феноменологии, но и

[1] Книга Натэллы Сперанской 2010 года.

европейской философии в целом. Фундаментальный труд Субири «Чувствующий интеллект» включает в себя три исследования: «Интеллект и реальность», «Интеллект и логос», «Интеллект и разум». Основой философского учения Субири стала проблема отношения между интеллектом и вещной реальностью. Философ был убежден, что ум является не просто способностью абстрактного мышления, но способностью постигать вещи в качестве реальностей, а потому воздействовать на них, подвергая изменениям. Субири восставал против методологического, теоретико-познавательного метода, предлагая поиск познания сути вещей как его полную противоположность. Так было положено начало преодолению границ феноменологии.

Субири настаивал на том, что философия прежде всего должна быть *метафизической* или *онтологической*. Гиперборейская Традиция придает большое значение ноологии, как было заявлено ранее. Латиноамериканский философ и мистик *Нимрод де Росарио* обращается к понятиям «ноологической интуиции» и «ноологической этики» (ноэтики). Мы будем считать термины «ноологический» и «ноэтический» тождественными; таким образом, говоря о «ноологической интуиции», мы станем подразумевать «ноэтическую интуицию», равно как и наоборот. Термин «nous» (введенный Анаксагором), от которого, собственно, и происходит «ноэтика», мы находим в трудах Плотина, Прокла, Блаженного Августина; в традиционной западной и арабской философии такие мыслители, как Аристотель, Платон и Анаксимандр, работали над развитием ноэтической теории, предметом изучения которой были явления ума и интуиции, другими словами, нерациональное, т. е. интуитивное знание. Слово «ноэтика» происходит от греческого νοητιϰός, νοητιϰός», что означает «мыслящий»; этимологически оно восходит к греческому понятию «нус» — «высший разум», «сознание». Ноэтика трактуется как «чистый гнозис», или «прямое знание» («интуиция разума»). В последние годы можно отметить стремительное развитие ноэтической психологии, которая представляет собой систему познания микрокосма и методы эволюционного саморазвития. Ноэтика позволяет постигать и различать сущность всякой вещи. Здесь следует обратиться к понятию, которое использовал Гуссерль, — «ноэтическое усмотрение сущности», так как оно, на наш взгляд, наиболее точно передает смысл рассматриваемой способности. Доктор психологических наук,

профессор Томского государственного университета, В. И. Кабрин, известный своими исследованиями в области феноменологии, ввел понятие «человек ноэтический» («духовный»), *Homo noeticus*. Уже сейчас признается, что ноэтика является неотъемлемой частью мировых религий, а именно их эзотерическим фундаментом.

Олдос Хаксли писал, что ноэтика «признает божественную Действительность, присущую миру вещей, жизней и умов», выявляя в человеческой душе нечто схожее с этой Действительностью, в результате чего индивид избавляется от своей ограниченности, приближаясь к познанию Бога. *Anschauende Erkenntnis*, или «интуитивное познание» (по Вольфу) есть то, что выводит человека на иной уровень, позволяя ему сбросить оковы предметного мира. На сегодняшний момент можно констатировать появление человека иного типа, «ноэтического человека», обладающего хорошо развитой *Anschauung* (интуиция). Развитие и изучение ноэтики свидетельствуют в пользу сказанного.

Мало кем осознаваемый разрыв между двумя принципами, лежащими в основе миропостижения, нельзя не назвать определяющим и (!) отделяющим одно онтологическое пространство от другого; речь идет о холистском подходе, с одной стороны, и антихолистском — с другой. И если первый мы, вне всяких сомнений, можем назвать традиционным, присущим Традиции, то второй будет определен как его полная противоположность. «Холизм» происходит от греческого слова «holos» («холос»), что означает «целый», «весь». Под холизмом принято понимать идеалистическую философию целостности. Впервые этот термин появляется в труде *Я. Смэтса* «Holism and evolution». Эта мировоззренческая система отвергает закон сохранения материи исходя из концепции постоянного изменения, метаморфозы материальных форм. Русский философ *Александр Дугин* пишет: «В мире Традиции каждое явление, каждая вещь, совокупность вещей или совокупность явлений имеет некий реально существующий холос — то пространство, то измерение, ту точку, в которой присутствует всё бытие одновременно и вместе взятое». Не происходит никакого размежевания, никакой дихотомии и дробления целого. Таким образом, изначально упомянутый разрыв между двумя противоположными принципами заключается в том, что если мы обратимся к науке (строго различая «науку сакральную» и «науку

современную»), то установим, что последняя начисто нивелировала всякое понятие о Традиции и, как совершенно точно говорится в «Философии традиционализма», ее фундаментом является не что иное, как принципиальный отказ от Традиции. Современная наука в своем тяготении к точности (в худшем понимании этого слова) раздробила целое на великое множество, породив различного рода дисциплины, зацикленные на себе самих, отгороженные от всего остального макрокосма прочной броней своей специфики; нынешние ученые возвели антихолистский принцип в абсолют и являют собой пример самого настоящего узколобия, «интеллектуальной близорукости».

Как известно, французский мыслитель *Жорж Батай* имел намерение создать науку «гетерологию», или науку об ином. В ее основе должен был лежать именно холистский, традиционный принцип, поскольку гетерология предусматривала целостное изучение «Всего», и это было ее принципиальным отличием от так называемой официальной науки. *Роже Кайуа*, близкий друг Батая, сделал еще более смелый шаг, введя понятие «люциферовской науки». Эта наука истолковывала предмет, явление, сущность на «чужом языке»; другими словами, история могла быть «прочитана» через метафизику, произведение искусства — через математику, биология — через герметическую философию. В этом было своеобразие науки Кайуа. Александр Дугин настаивает на том, что мы «должны возродить сакральные науки вопреки той профанации, которой они сегодня подвергаются». И мы считаем, что начать следует с возрождения изначального, холистского принципа.

Труд «Основы Гиперборейской Мудрости» *Нимрода де Росарио* учит иному мышлению. Часто используемый автором метод прямой аналогии является одним из самых эффективных приемов эвристики, побуждающий к поиску новых идей и ключей к решению задач различной сложности. Многие метафизические концепции представлены автором посредством «сферической модели», концептуально связанной с Гиперборейским духом. Основным объектом изучения Гиперборейской метафизики является дух, заключенный в материи. Согласно Нимроду де Росарио, до того, как бессмертные прибыли в материальный мир, его населяли зверо-люди (pasu); эти примитивные существа были всего лишь этапом эволюционного процесса архетипа Manu, однако их создание подразумевало собой конкретную цель, что

была возложена демиургом на земных людей: pasu должен был стать «тем, кто придаст смысл миру». Для исполнения данной задачи было необходимо реализовать духовный союз с внеземными бессмертными существами, дабы произвести генетическую мутацию, итогом которой должно было стать эволюционное развитие архетипа Manu. «Бытие реально только тогда, когда оно кем-то осознается. Вот почему Создатель нуждается в сознательном человеке», — утверждал Карл Густав Юнг в «Ответе Иову», книге, посвященной сакральной и менее всего проясненной теме взаимоотношений демиурга и человеческого существа, творца и его творения.

Изначально зверо-человек был лишен «сознания», имея лишь рациональное мышление и некое подобие «предсознания». Отсутствие сознания было причиной неполноценности pasu и как следствие неудачи при исполнении возложенной на него миссии. У нее была двойная задача: первая заключалась в развитии сознания и становлении автономным существом, вторая подразумевала создание культуры. Для исполнения обеих задач сиддхи-предатели заключили Гиперборейский дух в тело зверо-человека. Описанное событие получило название «белой измены». Нимрод де Росарио говорит, что познать драму захваченного в плен духа возможно, лишь до конца разобравшись в том, что представляет собой *психическая структура pasu*. Более ста страниц «Основ Гиперборейской Мудрости» посвящены ее подробному изучению.

Согласно Гиперборейской Мудрости, вечный дух превосходит по могуществу демиурга, творца материального мира. Единственное, что дух чувствует по отношению к демиургу и его творению, это *онтологическую враждебность*. В эту вселенную вечный дух вступает как *враг*, принимая форму «духа-сферы», чем и выражается его онтологическая враждебность. Нимрод де Росарио, описывая реверсирование духа, осуществленное сиддхами-предателями, вводит два фундаментальных понятия: *Tergum Hostis* и *Vultus Spiritus*. Их правильное понимание означает открытие врат к познанию изначальной драмы. «Тело» духа, аллегорически представленное как «сфера», состоит из двух наложенных друг на друга слоев (масок, ликов): Tergum Hostis и Vultus Spiritus; первый (внешний) обращен к материальному плану, *которому он противостоит*, второй (внутренний) — находится в центре сферы, представляя синтез с *абсолютным Я*. Сиддхи-

предатели, виновные в реверсировании духа, «нарушили принцип верности и столкнули миллионы духов в бездну». Всё перевернулось: подлинная суть, Vultus Spiritus, всегда обращенное к абсолютному Я, оказалось во внешнем пространстве (противостоя материальному плану), в то время как Tergum Hostis ушел во внутреннее пространство, заняв место Vultus Spiritus. В результате абсолютное Я исчезло из центра. Следовательно, внешнее Я переместилось в какую-то внешнюю точку. Но где ее местонахождение? Ответ: в бесконечности (бесконечный Полюс). Именно там происходит синтез Vultus Spiritus с абсолютным Я. Важно отметить, что в результате реверсирования между духом-сферой и абсолютным Я оказался «конечный мир конечного существования», особенностью которого является архетипический порядок, обуславливающий бытие и становление всего сущего. Следует постоянно помнить, что *абсолютное Я находится за пределами материального мира*. Для того чтобы дух смог вернуться к своему естественному состоянию, необходимо:

1) возвратить онтологическую враждебность (т. е. Tergum Hostis вновь должен оказаться противостоящим материальному плану); проявление онтологической враждебности посвященные называют «яростью берсерка»;

2) достигнуть переориентации Vultus Spiritus к единой центральной точке абсолютного Я.

Всё это позволит духу-сфере выйти из состояния абсолютной дезориентации, или «стратегической путаницы».

Говоря об «онтологической враждебности», мы рискуем оказаться непонятыми, породив неверные истолкования данной концепции в вульгарном контексте. Если подобрать точный синоним, им окажется «сущностная неприязнь», или «неприязнь к сущему» (не к «сущности» как к «сердцевине бытия»), а к «сущему» как к «тому, что есть». Это разница меж нетварным и тварным. Второе вызывает подлинную онтологическую враждебность.

Онтологическая враждебность направлена *на материальный порядок* и, безусловно, на его создателя или демиурга. Вспомним графа Лотреамона, бичевавшего «тварь» и его творца ядовитым словом неистового Мальдорора. Упомянутая враждебность распространяется на «человеческое, слишком человеческое». Справедливо будет задать вопрос о ее связи с мизантропией. Последняя является не чем

иным, как очевидной реакцией на «тварное». Ницшеанский Заратустра говорил, что «человек есть то, что должно превзойти». Достаточно добавить к этому, что «сверхчеловек — победитель Бога и Ничто» и мы получим ключ к концепции Nihiladeptus. Философ *Гейдар Джемаль*, к которому мы еще не раз вернемся, говорит о борьбе между бытием и сознанием. Бытием как с возможностью манифестации и тем единственным, что можно спасти, — сознанием, «скважиной в двери, в которую вставляется сакральный ключ». По его мнению, и Мессия-Христос, и пророки, являющиеся в мир, находились на стороне сознания. Всё, что так или иначе поддерживает и формирует бытие как таковое, соотносится с сатаной, которому противостоит *новый интеллектуал*. Он более не полагает сатану метафорой, ибо тот воспринимается как объективная реальность, оппонент, переставший быть чем-то абстрактным. Тайна абсолютной жизни заключается в объявленном противостоянии сознания бытию. Здесь уместен разговор об онтологической враждебности, ибо новый интеллектуал, проходя искус «пяти отречений» (от человека, от общества как тени сатаны, от власти, от бытия, от блага), должен преодолеть, выбросить, говоря жестче, *убить человека* как самостоятельную ценность, ибо «человек» никогда не был целью, но лишь мостом, инструментом, который в ряде случаев оказывается вовсе непригодным. По словам Джемаля, «человек есть тот камень преткновения, вокруг которого ведутся страшные интеллектуальные бои и который для самого человека является сверхбременем». Этого человека строго необходимо «положить на лопатки» и перейти на кардинально иной уровень. Пока бытие (равно как и «благо») не воспринимается оппозиционально сознанию, пока эта концепция не будет осознана как ложная и абсолютно антидуховная, пока далек приход к решающему теологическому антигуманизму, мы будем иметь дело с «человеком» как лишним придатком, «трупом», который мы волочем за собой вместо того, чтобы сбросить в ближайшую канаву. Без этого акта освобождения невозможно служение чистому сознанию. Без служения чистому сознанию невозможен Nihiladeptus.

Несомненно, путь возвращения к написанному не всегда необходим, и, прибегая к цитатам, мы идем на риск, однако фундаментальная концепция Nihiladeptus требует подробнейшего изложения. По этой

причине мы в очередной раз обращаемся к трактату «EndKampf» и приводим следующий фрагмент:

«Мы знаем, что через всю древнейшую философию проходит мысль о том, что обособленное существование, *выход из Абсолюта*, есть “жизнь во зле”, и благочестивым является пребывание в Едином, то есть, следование путем samadhi. Плотин, великий эллинский философ, учил, что души, дерзновенно отстаивающие свою независимость, вырвались из Единого, и это стало причиной существования зла. Подобный взгляд был утвержден как единственно верный, и мы легко можем убедиться в том, что он лег в основание всех религиозно-философских учений. Однако существует иной путь, и здесь, на этих высотах, не существует манихейских представлений о добре и зле, ибо они действительны лишь на проявленном плане; впрочем, даже это не отрицает их относительности. Зороастрийцы, сражаясь против Ахримана, ведут бой за свое бессмертие и участие в “окончательном теле”. Безусловно, сербский писатель Милорад Павич испытывал определенное влияние зороастрийских идей, когда писал свой “Хазарский словарь”. Создавая на земле “книгу тела” Адама Рухани, ловцы снов собирали космического человека по частям. Тело его заключало в себе жизни и смерти всех потомков, и когда умрет последний из них, умрет и Адам Рухани. Но каждый *отпавший от тела праотца*, не умрет вместе с ним. “Они станут чем-то другим, но не людьми”, — пишет Павич. Русский философ Лев Шестов задается вопросом, который, нужно признать, не часто беспокоит мыслителей:

*“Но ведь в том и загадка: зачем вся мировая комедия? Зачем было Единому, которое и так довольно собой, так спокойно, так всеобъемлюще, рассыпаться на мириады душ, выбрасывать их в подлунный мир, помещать в загадочно-соблазнительные темницы-тела, если потом оказывается, что лучшее, что могут сделать души, — это покинуть свои тела и вернуться обратно в то же Единое, из которого они выпали?”*

Не есть ли иной, люциферический путь — нарушение великого плана? И да, и нет. Да — если мы согласимся со всеми принятым взглядом, и нет — если скажем, что возможность некоторых сознаний выйти за пределы Абсолюта точно так же входит в великий план, не нарушая космическую волю. Лев Шестов, пускаясь в свое “странствие по душам”, неожиданно срывает покрывало с Исиды:

*“И, вопреки древним, задача человека не в том, чтоб вернуться к первоначальному «единому», а в том, чтоб уйти от него как можно дальше? Так что вырвавшееся из лона Единого индивидуальное в своем дерзновении совершило не преступление, а подвиг — величайший подвиг!”*

Вопрос не повис в воздухе, как это обыкновенно случалось. Восклицательный знак воистину восклицает, поскольку русский философ нашел в себе смелость ответить. Лев Шестов — человек, содравший кожу со своих пальцев для того, чтобы гасить ими, незажившими, фитили коптящих свечей. Чтение Шестова можно сравнить с погружением в какие-то синие сумерки, где слышен то ли стон, то ли смех кого-то не похожего на тебя; чтение Шестова — это добровольное “изгнание себя из себя”, невыносимая и, быть может, невозвратимая потеря; чтение Шестова — это громкое “да” превращению в те самые пальцы, которые гасят фитили. Шестов знает: дальше — борьба.

*“Я думаю, что первое существо, которое вырвалось из лона общего, перенесло величайшие муки — если только оно было одарено сознанием”,* — рассуждает мыслитель, вспоминая жестокую расплату дерзкого Прометея, укравшего у богов огонь. Шестов мучается вопросом, чем была эта дерзость — великим грехом или великим подвигом. Ответить на этот вопрос есть разрешить главную загадку мироздания. Шестов высказывает “преступную”, еретическую мысль: Бог принял облик человека, сошел на землю и принял смерть на кресте затем, чтобы *“своим примером показать людям, что на всё можно пойти, всё стоит вынести — только бы не оставаться в лоне единого”*.

Немыслимо! Немыслимо для всех, кто придерживаются ортодоксального взгляда. Однако именно здесь следует сказать о двух принципиально отличающихся путях: пути samadhi и пути kaivalya, а также моей концепции Nihiladeptus. Те, кто идут путем samadhi, находят конец своего путешествия в достижении слияния с Брахманом, идущий по *пути* kaivalya, т. е. *Nihiladeptus* (от лат. *nihil* — “ничто” и *adeptus* — “достигший”, букв. “ничто достигший”) выходит за пределы Абсолюта и обретает бессмертный лик (нужно учитывать, что слова бессильны предать истинный смысл, и в данном случае под бессмертным ликом не подразумевается нечто обретаемое, как традиционное обретение, владение, допустимое и обязательное при

богореализации). Nihiladeptus, достигая единения с Брахманом, обретает наивысшее знание Абсолюта, при этом он *не "растворяется" в samadhi*, а выходит за его предел, — Его путь — путь "персонифицированного Абсолюта". Выход за пределы Абсолюта есть "скачок в sunya, в пустоту черного солнца", как о том писал Серрано».

В «Революции пророков» Гейдар Джемаль говорит о двух видах бессмертия: жреческом, в основе которого лежит «солидарность с роком, который убивает», и втором — как «следствии фундаментального изменения порядка вещей, в котором смерти больше нет». Собственно, здесь и постигается разница между путем самадхи и путем кайвалья. Джемаль утверждает возможность ускользнуть из сетей рока путем его уничтожения. Это есть акт метафизической революции.

Концепция Nihiladeptus еще не обрела той формы, когда можно говорить о некоей завершенности. В своем перманентном становлении она ищет точки соприкосновения с другими концепциями, а таковые, вне всяких сомнений, существуют.

Но прежде мы зададимся вопросами, *что есть «Я»*, и не совершаем ли мы роковую ошибку, наделяя абсолютным статусом то, что временно, преходяще? Мы предлагаем обратиться к философскому труду «Судьба бытия» *Юрия Мамлеева* и его *Религии «Я»*.

Изначальное знание, знание, присущее ему от рождения, Юрий Витальевич Мамлеев назвал Утризмом «Я», *религией внутренней реальности*, объектом поклонения которой является само «Я» человека. На фронтоне дельфийского храма, посвященного Аполлону, было написано «Nosce te ipsum» («Познай самого себя»); Юрий Мамлеев выделяет две сферы «Я»: «Я» данное, то есть, «Я» — настоящее, уже известное человеку и «Я» — будущее, истинное Я, что раскрывает себя в «Я»-абсолютном. Первое «Я», согласно Мамлееву, есть проявление духа, что находится в полном согласии с Гиперборейской метафизикой, которая учит, что *Я не есть дух, но лишь его проявление* (акцентируем: проявление «плененного» духа). Собственно, это «Я» и является объектом поклонения; достигая иных, более высоких ступеней развития, «Я»-данное становится «Я»-будущим. Как писал Фридрих Ницше: «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель». Глу-

бинная трансформация «Я»-данного в «Я»-будущее, или истинное Я, означает достижение онтической автономности, иными словами, независимости сознания и имманентного времени (как сущности сознания) от времени и пространства макрокосма. Истинное «Я» полагается единственной реальностью, что приводит нас к осознанию «бессмысленности понятия о Боге, как отделенной от Я реальности». По Мамлееву, тело, как низшая ступень «Я», может быть абсолютизировано, пронизано лучами «яйности». Концепция «реальности» у Юрия Витальевича имеет отношение исключительно к единственному объекту поклонения и веры, т. е. к «Я», поэтому *весь мир, всё, что не есть «Я» определяется как «существование несуществования»*. Мы сталкиваемся со своеобразным дуализмом: Я и Не-Я, реальности (Я) и небытия (Мир, «существование несуществования»), неизбежно приходя к солипсизму (solus-ipse-sum), однако солипсизм Мамлеева «самобытен»:

> 1. Не опасайтесь безумия в любви к Себе, ибо то безумие, которое делает безумным, идет от мира. Безумие в любви к Себе — единственное безумие, которое благодатно.
>
> 2. Оно благодатно еще потому, что жизнь для Себя (и любовь к Себе) есть постоянное разрушение мнимой реальности мира.
>
> 3. Помните, что единственное, от чего невозможно отчуждение — от собственного Я. (И это одна из великих тайн, которая стала непосредственной.)
>
> 4. Торжество Я может быть понято (в одном плане!) как расширение реальности Я. Расширение, или точнее качественное (как самоощущение отличается от самосознания) усиление его реальности, воздвижение на новую иерархическую ступень.
>
> 5. В религии Я (частично благодаря моменту солипсизма) нет разницы между индивидуальным и абсолютным. На собственное Я возлагается, таким образом, бремя Абсолюта и трансцендентного. Точнее, оно слито с этим бременем.

Несомненно, будет грубой ошибкой допустить, что «трансцендентный нарциссизм» тождествен вульгарному эгоизму, поскольку последний абсолютизирует внешние аспекты индивидуальности, что

приравнивается, согласно Мамлееву, к предательству по отношению к «Я» высшему.

В индуистской метафизике, в частности в учении Веданты, нет никакой пропасти между Я высшим и Богом; можно сказать, что человек как таковой есть «земной бог», низшая ступень божества, «бог, заключенный в телесную оболочку». Вновь повторяя слова Ницше, человек есть *Ubergang* или *Brucke* от, собственно, «человека» к «Богу» — в процессе, называемом «богореализацией» (или «реализацией Абсолюта»). Юрий Мамлеев подчеркивает, что восточная Метафизика изучает подлинную реальность, но никак не то, что обыкновенно за нее принимают, основываясь на глубочайших заблуждениях ума, подвластного великой иллюзии. Хотелось бы акцентировать внимание на том, что источником этой метафизики «является глубинный, накопленный за тысячелетия метафизический опыт и знания (а не только откровение), знания, основанные не на рационализме, а на сверхрациональных способностях человека». Просим вас обратить внимание именно на упоминание об «опыте» и «знании», ибо мы делаем шаг к философии Гейдара Джемаля и его фундаментальному труду «Ориентация — Север» с намерением рассмотреть проблему *реальности* и *абсолютного*.

Имеет ли реальность абсолютный статус? Отвечая утвердительно, мы неизбежно приходим к выводу об эфемерности духа. Отрицание же будет означать, что дух вечен и оппозиционен реальности, которая, вне всяких сомнений, не является абсолютной. Как пишет Гейдар Джемаль: «…сама позиция независимости духа от реальности уже указывает на то, что реальность не абсолютна».

Реальность переживаема, она есть «тотальное выражение принципа переживания», представленного тремя модусами: сознанием, знанием и опытом. Итак, дух абсолютен, реальность — релятивна и по причине того, что она «детерминирована принципом переживания, абсолют предполагает в отношении себя простое и чистое отсутствие переживания». Гейдар Джемаль приходит к выводу, что абсолют представляет собой Всецело Иное, никак не связанное с реальностью, погруженной в профанический сон. В рамках данной философии опыт представлен как «внутренний субъективный вкус онтологической ситуации», как то, посредством чего проявляется сознание, тогда как знание представляет собой «частное и от-

носительное проявление сознания, присущее определенному слою реальности». Перед живыми существами встает следующий выбор: обыкновенное прекращение существования при условии дальнейшего растворения в стихии неопределенности бытия и обретение опыта «немотивированного ветра, как своей истинной причины», т. е. освобождение от substantia и, разумеется, обретение подлинного бессмертия. Но ни бессмертие, ни тем более естественная смерть не имеют никакого отношения к пробужденности, как отмечает Гейдар Джемаль. Сама жизнь не заинтересована в перспективе пробуждения, тяготея к всё более глубокой форме гипноза, «майавического сна».

«Абсолют является ИНЫМ не только по отношению к полноте реальности, но и по отношению к ее нищете. Это означает, что “простое уничтожение реальности не ведет к абсолюту”». Нимрод де Розарио учит, что пребывание микрокосма в трансцендентном времени обусловлено тем, что все его внутренние движения синхронизированы с движениями макрокосма, что делает подлинную пробужденность невозможной; сознание должно десинхронизировать макрокосм и осуществить тотальный разрыв с трансцендентным временем. Еще раз: атомные, биологические и психофизиологические часы микрокосма строго синхронизированы с космическими часами, регулирующими движения сущего как универсальные закономерности разума. Для того чтобы восстать ото сна, нужно осуществить разрыв, выход или, если хотите, «гностический скачок». Гейдар Джемаль настаивает на том, что «пробужденности предшествует сознание иллюзорности разума», разума, чья противоположность безумию является фикцией. Философ идет значительно дальше, высказывая мысль, что разум есть проявление космического сна. Особенно значимы следующие слова: «Инстинкт духовного рождения угадывает именно безумие как истинную подоплеку реальности. Разум же есть не что иное, как гипнотическая цензура, навязанная бытию».

Джемаль утверждает преодоление разума, настаивая на реализации «внеразумности», что в конечном итоге означает «обладание изначальным безумием, как своей внутренней силой».

Размышляя о перевоплощении, Юрий Мамлеев утверждает, что «существуют не перевоплощение, а “трансвоплощение”, трансмиграции», что также соотносится с воззрениями Нимрода де Росарио,

употребляющего эпитет «трансмигрирующая» непосредственно по отношению к душе.

«Чтобы высказаться как можно более понятно о таких кардинальных вопросах, сделаем здесь небольшую “остановку” на том пункте, где становится очевидным, что реинкарнирует не какая-либо “душа”, “психика”, которая детерминирована специфическими условиями каждого воплощения, а нечто более “неуловимое”, вечное, выходящее за пределы пространственно-временной тюрьмы. И это “Нечто”, естественно, имеет прямое отношение к чистому Бытию и к Самотождественному Корню (или к определенной “монаде” самобытия, выражаясь очень условно) — иными словами, к Центру Самобытия. Этот Центр и создает тождество бытия между разными видами воплощения, благодаря чему любому человеку интуитивно понятно, что имеется в виду, когда говорится: “я был или буду... тем-то и тем-то... ”».

Хотелось бы дать пояснение, отталкиваясь от Гиперборейской метафизики. Монада как она есть никогда не «нисходит» на проявленный план, она лишь проявляется в микрокосме как сущность очень тонкой организации, имеющей функцию достижения определенной ступени развития, на которой монада пребывает вплоть до органического распада или смерти физического тела. Собственно, речь здесь идет о душе. Эволюционирующая монада последовательно проходит через архетипы всех небес, «управляя» сразу несколькими «телами», однако она никогда не достигает подлинной индивидуации, ибо это было бы равносильно нанесению «увечья» сути Единого. Словом, индивидуация в этом смысле недопустима и даже преступна. Индивидуация не успевает осуществляться, потому что всякий раз опережаема Ночью Брахмы, во время которой всё сущее исчезает в ходе космического тотального фагоцитоза. *Nihiladeptus является тем, кто избегает растворения*, «отпадая от тела Праотца» (вспомним «Хазарский словарь» Милорада Павича). *Он прекращает быть «сущим», что делает его неуничтожимым*. Вопреки теософским теориям возможно «*Индивидуальное, Вечное Существование, а именно за пределами Пралайи и Манвантары*». И эта возможность открывается благодаря некоему элементу, не принадлежащему материальному порядку и, следовательно, не имеющему никакого отношения к творению создателя. Это *vril*, чистая возможность, возможность

вечности. Возвращаясь к монаде, напоминаем, что она не «нисходит» в материальную плоскость, но остается в плоскости архетипической, откуда проецирует аспект Воли создателя на материальный план. В течение жизни человека именно монада поддерживает физическое тело, эволюционируя одновременно с ним. Микрокосм есть проявление монады в материальном плане. Лишь смерть кладет конец монадическому проявлению, однако даже в этом случае монада не спешит разобщиться с материальным планом, поскольку энергетическое выражение, происходящее от микрокосма, продолжает существовать, но уже «бесплотно», т. е. речь идет о душе, тонком, энергетическом проявлении монады. По словам Мамлеева, тот, кто реализует Абсолют, т. е. достигает богореализации, «продолжает “быть” даже после конца всех миров, не подвергаясь растворению в Пралайе». В свою очередь Гейдар Джемаль пришел к неожиданному для многих выводу, что в «центре сущего находится несущее». Но еще более неожиданным становится то, что философ говорит о субъекте, пребывающем «за пределами беззвездного неба». Именно он есть Nihiladeptus, избегающий ничтожащей бесконечности, не затронутый властью апейрона.

Очевидно, что концептуальное осмысление «реальности» и «абсолютного» Гейдара Джемаля не тождественно осмыслению Юрия Мамлеева. Для второго реальность абсолютна, в то время как первый убежден в ее релятивности. И даже более: Джемаль бросает вызов категории «реальности», а вместе с ней и «бытия», отличая их от всецело иного.

## II. По ту сторону сознания. Путь нордического человека

*Мысль и действие — Приближение к Ничто. Опыт изначального ужаса — Цели и задачи Гиперборейской метафизики — Секретные техники Ордена ЭйнхериевДжонаДи — Arquетопа — Шагнуть дальше Юнга — Север как точка оппозиции*

Мы начали с необходимости преодоления, обозначив тем самым свою позицию. Преодолевая, мы одновременно опережаем как самих себя, ищущих опору в других, так и других, именованных «адом»

(Сартр), не просто размышляя об онтических и онтологических категориях, но домысливая каждую, рискуя оказаться непонятыми в это время (а значит, преждевременными) и не принятыми современным обществом. Реализуя акт мышления, мы влияем как на первое, так и на последнее, подчас не подозревая о том, насколько сильно.

*Что есть мысль и что есть действие?* Антонен Арто провозглашал тождество мысли и действия, видя в их разделении причину упадка культуры; много тысячелетий ранее великий Плотин учил, что «Люди, когда у них перестает хватать силы для мысли, начинают заниматься тенью мысли — практикой»; вслед за ним писатель Фридрих Дюрренматт приходит к выводу, что в процессе мышления заключается основное назначение человека, тогда как «действовать способен любой бугай». Аристотель в своей «Никомаховой этике» выдвинул концепцию совершенного счастья как «некоей теоретической действенности», и может быть, взгляд Арто был основан именно на учении Аристотеля. Его фраза «Мысль и действие — одно и то же» созвучна с той, что мы находим у Лоренса Даррелла: «…наши мысли суть деяния. А ошибки происходят именно тогда, когда мы пытаемся оценивать то либо другое по отдельности». Мысль и действие. Теория и практика. А что же сказал по этому поводу обожаемый нами Хайдеггер? Он был убежден, что в своем нынешнем состоянии человек всё еще не научился по-настоящему мыслить. По Хайдеггеру, человек слишком много действовал, слишком много говорил, но мысль, подлинная «мысль всё еще не существует». «Кто знает, что такое на самом деле “практика”?.. Для греков теория сама по себе была самой высокой практикой», — говорит философ.

Должно быть, многие помнят заданный Хайдеггером вопрос: *Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто?* Философ отвечает, что сие возможно в редкие моменты, а именно «в фундаментальном настроении ужаса». Ужаса, но не страха. И, par excellence, ужас есть нечто отличное от страха, боязни. Последняя всегда имеет дело с конкретным сущим, в отличие от ужаса, объятые которым мы сталкиваемся с неопределенностью, что лишает нас опоры. Ужас служит покровом, скрывающим само Ничто. Страх этого слишком ничтожен. Однако «ужас — вовсе не способ постижения Ничто», — утверждает Хайдеггер. Ужас не являет, ужас приоткрывает Ничто. По словам фило-

софа, Ничто заслонено от нас сущим. Сущим, в котором мы совершенно утонули. «Чем больше мы в своих стратегемах повертываемся к сущему, тем меньше даем ему ускользнуть как таковому; тем больше отворачиваемся от Ничто».

Мы не столько желаем оспорить «баварского мага», сколько хотим внести некое дополнение к уже сказанному, для чего позволим себе вернуться к исходному вопросу: *Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто?* Отталкиваясь от аксиоматичного Ничто как отрицания всей совокупности сущего, мы вновь обратимся к Гиперборейской метафизике и будем говорить об особой «настроенности», которая не имеет никаких касаний с концепцией ужаса, выдвинутой Хайдеггером. Особая «настроенность», что способна приблизить бытие к самому Ничто, известна как «онтологическая враждебность», упомянутая нами много раньше, которая направлена от духа к материальному плану, творению демиурга. Следует оговориться: «Ничто» Хайдеггера может соответствовать как *источнику* (находящемуся за пределами материальной вселенной), так и самой «онтологической враждебности», ибо она есть решительное отрицание совокупности всего сущего. Концепции Tergum Hostis и Vultus Spiritus, которые были объяснены выше, вплотную подводят нас к постижению драмы изначального «падения» духа или, лучше было бы сказать, его «отпадения» от Ничто. Противостояние сущему, а именно демиургу и его творению, без всякого исходного ужаса (по Хайдеггеру) выражается посредством Tergum Hostis, что выступает в качестве брони, покрытия, внешней оболочки, скрывающей Vultus Spiritus чистого гнозиса.

По Джемалю, в отсутствии истины заключается основа изначального ужаса, но опыт ужаса закрыт для нас, поскольку мы находимся в плену иллюзии истины, что и является нашей защитой, ибо «сон существа охраняет его от уничтожения изначальным ужасом». Пережить ужас возможно лишь посредством преодоления трех уровней, трех гипнотических слоев:

— укорененности в роде, что определяется как «опыт гибели» и представляет собой столкновение субъекта со своей неопределенной сущностью;

— воплощении — в опыте постижения вселенского потока жизни как миража;

— вечной реальности — через осознание ее «фундаментальной незначительности».

Только в преодолении этой триады вероятно переживание ужаса и начинается «выход в бездну реального безумия». Но именно здесь мы можем говорить о возможности духовного рождения и соприкосновения со «стихией реальной смерти».

Задаваясь вопросом «Что такое метафизика?», Мартин Хайдеггер приходит к другому вопросу: «Что такое человек?», в ответ, констатируя, что мы имеем дело с загадкой: «Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря, проносящаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними? Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии». Вне всяких сомнений, Хайдеггер, полагая метафизику фундаментальным событием в человеческом бытии, признавал, что она, равно как и человек, воистину обратившийся в знак вопроса, является ничем иным, как вопрошанием, но суть сего вопрошания заключается в том, что оно ставит под вопрос нас же самих. Дает ли метафизика необходимые ответы и способно ли метафизическое мышление охватить мир в целом или, как говорил Владимир Соловьев, прийти к фундаментальному мировоззрению, которое объясняло бы все бытийные области в их глубинной взаимосвязи? Аристотель был убежден, что ни одна из наук не может превзойти метафизику, которой он давал четыре определения: исследование первопричин, познание бытия, знание о субстанции, знание о Боге и сверхчувственной субстанции. Но здесь мы говорим о Гиперборейской метафизике, точнее *Гиперборейском гнозисе*, а значит, должны дать определение его целям и задачам.

В основе Гиперборейского гнозиса лежат священные символы, представляющие метафизические истины; ergo: познание этих символов — первостепенная задача метафизики. Нимрод де Росарио определяет ее как «науку, объектом познания которой является сущность бытия»; как науку сознания, Гиперборейскую метафизику характеризует внимание к объектам познания [священным символам], возникающим за порогом сознания или, другими словами, в сфере света. Однако не следует полагать, что это подразумевает собой ограничения, поскольку познание священных символов позволяет осуществить выход за пределы микрокосма, увеличивая область

его [священного символа] наблюдения в архетипической плоскости макрокосма. Нимрод де Росарио подчеркивает, что Гиперборейская метафизика недоступна pasu и может практиковаться лишь virya и siddha. Первый неизменно подвергается воздействию психоидных архетипов, оказываясь во власти трансцендентной воли, что в особенности происходит в периоды острых кризисов, когда индивидуальная душа погружается во тьму безысходности. Напротив, virya, и тем более siddha, не могут быть поглощены священными архетипами при непосредственном взаимодействии с ними.

Гиперборейская мудрость учит, что сиддхи-предатели должны были связать Гиперборейский дух с эволюцией зверо-человека, pasu, чтобы преобразовать архетипический порядок в некую форму. Должно быть, у читателя возникает вполне очевидный вопрос, почему это произошло.

«Неизвестно почему они пришли; уже там случился спор между правителями: одни предлагали остаться, хотя для этого им предстояло заключить союз с демонами, другие — призывали уйти и оставить этот ад, несмотря на то, что это обязывало вступить в борьбу. Они не пришли к соглашению и, в конце концов, правители приняли решение разделиться на две группы. Люцифер и многие правители, что желали сразиться и уйти, направились по пути Левой Руки; Ригден Джаппо и оставшаяся часть сиддхов-предателей — пошли по пути Правой Руки. Сиддхи-предатели объединились с Иеговой-Сатаной (Sanat Kumara) и его демонами и основали тайную земную иерархию; затем они построили Чанг-Шамбалу и окончательно расстроили эволюционный план, дававший импульс дыханию солнечного Логоса. Вышеупомянутая подлость представлена в скрытом символе Чанг-Шамбалы — ключе Калачакры».

В результате «белой измены» (единственной причины спасения pasu от вымирания) на земле появились три типа существ: *pasu* (примитивные зверо-люди), *virya* (полубожественные; те, в кого вошел дух) и *siddhas* (божественные Гипербореи, которые вернулись к источнику). Мы, в свою очередь, не можем не упомянуть о *Nihiladeptus*'ах, которые всегда оставались *над* бинером, свободные от всех противоречий. Источник же является тем, что позволяет говорить о священной четверице.

Ошибка Нимрода де Росарио заключается в том, что, выявляя два центра — Чанг-Шамбалу и страну Агарту и, соответственно, противостоящих друг другу Иегову-Сатану и сиддхов-предателей — с одной стороны, и Люцифера и верных сиддхов — с другой, он забывает о третьем принципе, а именно о Nihiladeptus.

Троичная организация прослеживается повсюду, о чем никогда не забывал Жан Парвулеско, применяя сей ключ, например, к разгадке конспирологических тайн, которые в большинстве случаев лишь заманивают современных конспирологов в ловушку, вследствие чего их гипотезы нередко напоминают бред.

Как отмечает Станислас де Гуайта, Зороастр (точно так же, как де Росарио) упраздняет уравновешивающий принцип и, в сущности, создает демоническую империю (в отличие от империи Рама, третийского царства Овна, которое имело троичную организацию). Митра был принципом, уравновешивающим Ормузда и Аримана, что признавалось всеми посвященными. Если мы вернемся к разговору о четверице, то, несомненно, укажем на Зервана.

Сиддхи, не покидавшие источник, были Nihiladeptus'ами, но здесь есть один существенный момент, который сложно осмыслить в виду его парадоксальности: сиддхи, *никогда* не терявшие связи с источником, находились как в *единении* с ним, так и являлись *абсолютными*, отдельными от него. То есть, как писал Мамлеев: «Та или иная "монада" в Абсолюте "существует" одновременно и отдельно и в слиянии с Целым», «некий "выход из Целого, при Единстве с Ним", для осуществления особой миссии». Таким образом, Nihiladeptus'ы никогда не выбирали, ибо от них и не требовалось делать выбор. Они продолжали и продолжают пребывать *над* бинером. Поэтому мы подчеркиваем, что путь кайвалья имеет отношение к учению о заабсолютном, о предбытийном, и тот, кто встает на него, не просто возвращается к источнику, а становится Nihiladeptus'ом, «Ничто достигшим». Здесь не может идти и речи о каком-либо конечном андрогинате, или «единении с…», или слиянии с чистым сознанием. Поскольку приводящаяся здесь концепция находится в согласии с метафизикой Я Юрия Витальевича Мамлеева и, соответственно, с Последней Доктриной, мы уверенно можем сказать о «некоем метафизическом уровне по ту сторону Сознания».

Нимрод де Росарио пишет, что между судьбой мира и судьбой pasu имеется тесная взаимосвязь, и вывод, к которому он приходит, заключается в том, что демиург *создавал материальную вселенную с антропоцентрическим подходом*, а значит, человек есть смысл творения, конечная цель которого — придать бытию смысл; цель мира, согласно де Росарио, в том, чтобы служить основой для развития человека. Демиург творил посредством первичной *bija* (санскр. «биджа»); перед pasu также была поставлена задача открыть это первичное слово, звук, имя в каждой вещи, в каждом существе. Безусловно, *всё сущее имеет слово, «которое метафизически его идентифицирует»*.

Труд «Основы Гиперборейской Мудрости» содержит описание секретных техник, практиковавшихся в *Ордене Эйнхериев*, который был основан *Джоном Ди* в 1586 году. В частности, дается представление о *технике стратегического противостояния*, использующей *Стратегическое Кольцо*, также известное как *Архемона* (Arquemona). Архемоническая техника, предназначенная для пробудившегося virya, который действует исключительно в рамках Гиперборейской стратегии, позволяет ему одержать победу над демиургическими силами и великой иллюзией. Посвященные Ордена Tirodal обращаются к сакральному символическому языку Ордена Эйнхериев, предшественника «Общества Туле» и «Черного Ордена СС». В Tirodal практикуются три градуса посвящения. Так, согласно де Росарио, «…на Первой Инициации, когда изолируется потерянное Я, получают градус РЫЦАРЯ TIRODAL. На Второй Инициации, когда пересекается мост, что ведет потерянное Я к Самости, получают градус ПОНТИФИКА TIRODAL. И на Третьей Инициации, когда Самость с пробудившимся Я находится в условиях реверсирования Гиперборейского Духа, а именно, когда происходит завоевание Vril, получают градус СИДДХА-БЕРСЕРКА».

Последний, безусловно, соотносим с представленной в трактате «EndKampf» концепцией Nihiladeptus и, как мы видим, Нимрод де Росарио не напрасно утверждал, что он продолжает там, где закончил Юнг: если Карл Густав полагал целью «реализацию Самости», подобно тому как слияние с Брахманом (процесс, описываемый индусами формулой «ты есть сие» (тат твам аси)) во все века постули-

ровался целью любого мудреца, то Гиперборейский Понтифик идет значительно дальше.

«При изучении теории сиддхов-берсерков мы узнаем, что vril — это последний шаг, который остается сделать плененному духу для того, чтобы достичь окончательного освобождения: когда пробужденное в Самости Я увидит символ источника и заметит в его отражении реверсированный дух-сферу, оно окажется в условиях осуществления стратегической ориентации духа, то есть возвращения реверсированного духа в его естественное состояние. Таким образом, virya обретет возможность стать бессмертным сиддхом, используя силу vril».

Тот, кто завоевывает vril (а именно, Nihiladeptus), не исчезает при наступлении великой пралайи, Ночи Брахмы, в которой «всё сущее» вновь возвращается в нее после тотального фагоцитоза. В Ночь Брахмы исчезают все pasu и virya вместе со всеми видами своих монадических проявлений, ибо пока существует подверженность великим космическим циклам, энергетическое выражение монады, коим является душа, подвергается фатальному растворению в махапралайе, и только Nihiladeptus, достигший пространственной и временной автономности посредством археманической техники, завоевывает vril и тем самым оказывается вне всего. И воистину можно сказать, что «его лицо, как у Норны Urd, обращено только к источнику».

Категория «Самость» была введена в 1958 году Юнгом для обозначения Бога. Как пишет Робин Робертсон: «Самость — это психологическая реальность, это некий внутренний образец той личности, которой нам предначертано стать. Самость являет собой цель, которая всегда впереди. Самость — это “Бог внутри нас”, психологическая аппроксимация, наиболее близкая к Богу, божественности, способная вызывать чувства восторга и благоговения, которые ассоциируются с Богом. Каждому человеку с рождения присущ архетип “нуминозного” (божественного), и этот компонент необходим для психической целостности личности. Любой индивид, встречающийся с Самостью, неизбежно ощущает то “нуминозное” свойство, ассоциируемое с божественностью». В свою очередь, Нимрод де Росарио утверждает, что для человека в его нынешнем состоянии Бог остается непознаваемым. В иной ситуации, т. е. при завоевании vril, приходит истинное понимание абсолютно трансцендентного Бога. «Гностиче-

ский скачок», отделяющий «Я» от объекта сознания и, собственно, от идентификации последнего с имманентным временем, приводит к достижению Самости («месту» непробудившегося «Я»), после чего virya может реализовать освобождение духа, более того — добиться трансмутации в божественного сиддха-берсерка. Вторая Инициация приводит к созданию моста или оси «Эго-Самость» и, в сущности, сравнима с процессом индивидуации в глубинной психологии Юнга.

В Гиперборейской метафизике первый шаг к Самости называется *пробуждением* (при котором полностью утрачивается дистанция между Эго и Самостью), и следует отметить, что само «движение» к Самости происходит в двух мирах, что в равной степени относится и к Гиперборейской инициации.

Человек есть поэт-изгнанник, брошенный в некое «между», как сказал Мартин Хайдеггер о загадочном Гельдерлине. И человеку необходимо найти точку оппозиции, которой, вне всяких сомнений, может стать *Север*.

«Время Севера наступает. Тысячелетие Севера наступает». Мы не зря цитируем здесь поэта, утверждавшего, что в новом тысячелетии [Севера] вся власть окажется в руках философов. Нордических философов, что придут с Севера.

Традиционно Север связывают с идеей центра, символом которого выступает *свастика*, а также с идеей *света*, однако мы встречаем противоположный взгляд в «Ориентации-Север» Гейдара Джемаля. Согласно философу, «идея севера противоположна идее центра», ибо последний представляет «средоточие всех возможностей», тогда как север есть «полюс невозможного». Завершается книга неожиданным утверждением: «В небе севера отсутствует свет». Движение вверх, направление к Полюсу, осознанный выбор вертикали — стремление вернуться к первоисточнику, на духовную прародину. Для Джемаля это «путь с закрытыми глазами», путь, отрицающий опоры, мысль о спасении и в конечном итоге — само бытие как «следствие некоего насилия над НИЧТО». Да, здесь отсутствует свет в привычном понимании, ибо свет, о котором можно помыслить, но нельзя описать, — *черный*. Свет, не[умо]постигаемый на пороге инобытия, именно черный. Но следует ли искать его вверху, как пишет Анри Корбен, или же, согласившись с Джемалем, отринуть навигацию, признав, что «в объективной реальности ничто не указывает на север», и на этом

пути «поиски ориентиров бесполезны»? Ни вверх, ни вниз, ни внутрь, ни наружу, ни вперед, ни назад — *закрыть глаза* и вернуться к опыту потерянности. Корбен указывает на различие между тьмой как таковой и тем, что называют *черным светом*: «Уже в мистических повествованиях Авиценны устанавливается явное различие, обусловленное вертикальной ориентацией, между "Тьмой на подступах к Полюсу" (Божественная Ночь сверхбытия, непознаваемого, начала начал) и Тьмой, представляющейся крайним западом Материи и небытия, где заходит и скрывается солнце чистых Форм».

Черный свет есть цвет высшей ступени восхождения *светового человека*, совершенной Природы, вожатого мудреца, невообразимое для земного человека сплетение света и тьмы и непреложная истина светоносной ночи и тьмы полудня — для человека нордического.

Восток, космический Норд, духовный полюс, небесная земля Хуркальи — ориентир, что, по словам Корбена, был известен еще орфическим мистам, есть путь вверх, ввысь, — вертикаль, порог инобытия, и сколько смелости, сакральной дерзости и безумия нужно для признания того, что «подлинная Мощь безопорна» (Азсакра Заратустра), и, развязав все узлы, отправиться к полюсу невозможного — не к центру, где «реализуется принцип растворения», но туда, где «замерзает и останавливается вселенский жизненный ток»! Ни вверх, ибо сие есть апелляция к принципу отцовства, и тем более ни вниз, ибо это есть обращение к принципу материнства. Но это также не движение внутрь, не поиск и постижение совершенного «Я», которое одновременно есть познание сути самого вертикального восхождения, направления к Полюсу. «Путь на север есть путь с закрытыми глазами» — и этим сказано всё.

Мирча Элиаде приводит в пример «кауманек», т. е. энигматический свет, ощущаемый шаманом внутри головы, в центре собственного мозга, наделяющий его даром видеть во тьме — с закрытыми глазами и «прозревать вещи и события будущего, сокрытые от других смертных».

«Север в картине мира народов Скандинавии и России никогда не являлся чисто географической категорией, ориентирующей человека в физическом пространстве Земли. Север — это метафизическое явление, существующее в "ином" плане бытия, в ином измерении, доступном человеческому (земному, здешнему) восприятию только

в особом экстатическом состоянии прорыва, выхождения через себя, достигаемом в мистическом озарении», — читаем мы у Н. М. Теребихина. Несомненно, мы можем говорить только о духовидческой географии и ни о чем более. Искомый Север не следует искать на карте. Возможно, прозвучит парадоксально, но его вообще не следует искать. Как можно найти область небытия, где иссякает тьма, а время становится вечностью?

Наш «внутренний бог» изголодался по смерти «человека» и готовит ему гроб. Не преодолеть в себе человека — всё равно что шагнуть от двуногого существования к четырехногому и перейти мост в обратную сторону. Смерть — это голод, как говорят Упанишады. Так накормите же внутреннего бога, и пусть сей пир будет во славу Nihiladeptus'а, пре-сущего, до-тварного, ничто достигшего. Пока у Бога «зашит рот», будет иметь место человеческая болтовня. Пока не воцарится священное беззвучие, что бритвой неизреченного полоснет по горлу Адама, Слово не будет явлено и пророки не поднимут глаз. Обнаженная правда — это человек, завернутый в «предонтологический бинт» будущего величия. Обнаженная ложь — вера в то, что он есть кокон, непроявленная возможность, обещание сверхчеловека, «бабочки-бога».

## Библиография

*Гуайта Станислас де*. Змей Книги Бытия. М.: Ланселот, 2004.

*Джемаль Г. Д.* Ориентация — Север // Революция пророков. М.: Ультра-Культура, 2003.

*Дугин А. Г.* Философия традиционализма. М., 2003.

*Субири Х.* Чувствующий интеллект: В 3 т. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008.

*Кабрин В. И.* Психологический универсум человека ноэтического. Томск: Водолей, 1999.

*Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме. М.: Волшебная Гора, 2009.

*Мамлеев Ю. В.* Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма. М.: Эннеагон, 2006.

*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990.

*Павич М.* Хазарский словарь. СПб.: Азбука-классика, 2003.

*Робертсон Р.* Введение в психологию Юнга. Самиздат, 2005.
*Сперанская Н.* EndKampf. М., 2010.
*Теребихин Н. М.* Метафизика Севера // www.koob.ru
*Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Время и бытие. М., 1993.
*Шестов Л.* На весах Иова. М.: Эксмо, 2009.
*Элиаде М.* Опыты мистического света // www.koob.ru
*Юнг К. Г.* Ответ Иову. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2006.
*Rosario Nimrod de.* Fundamentos de la Sabiduria Hiperborea. Córdoba, 1986.

**О. В. Фомин**

# МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТОГРАФИЯ И СИМВОЛИЗМ ГОДОВОГО КРУГА

Старые карты, как древние, так и средневековые, отличаются от современных вовсе не только точностью изображаемого пространства. Их главной особенностью является мифологичность. И здесь нужно оговорить сразу несколько моментов. Во-первых, большинство из них представляют обитаемое пространство, «ойкумену», как круг. Во-вторых, они зачастую содержат изображения мифологических персонажей, «семи чудес света», совмещают географию с историей (представленной, разумеется, статически). В-третьих, здесь почти всегда налицо будет проекция небесного на земное.

Что касается круга, то мы далеко не всегда можем сослаться на то, что перед нами, так сказать, развертка шара на плоскости. Ведь целый ряд таких карт был создан в те времена, когда царило представление о плоской Земле. Дело как раз в том, что imago mundi древним представлялся в качестве круга именно в силу традиционного мировоззрения. Мирча Элиаде в своей программной работе, переведенной у нас под названием «Священное и мирское»[1], являющейся своего рода авторефератом других его трудов, указывает на то, что любое древнее поселение имело свой геометрический центр, который именовался «Центром Мира», иначе, омфалосом, «Пупом Земли», всё, что находилось на периферии, полагалось «неоформленным», «хаосом». До Элиаде об этом писали многие традиционалисты, тот же Генон, однако здесь мы встречаемся со своего рода «культурологизацией» понятий, к тому же вполне признанных современным научным сообществом[2], причем понятий, проиллюстрированных богатейшим этнографиче-

---

[1] *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во Московского ун-та, 1994. С. 27—41.

[2] В современных трудах академических исследователей по символике или мифологии мы постоянно сталкиваемся с терминами «Центр Мира», «Ось Мира», «Мировое Древо», «Мировая Гора», «Мировое Яйцо».

ским, историческим и религиоведческим материалом. Нетрудно углядеть в таком расположении поселений «проекцию» описанной выше космогонической картины, принадлежащей манифестационистскому типу сознания. Центр Мира здесь будет соответствовать Сверхсущему Единому (именно поэтому в центре такого поселения обязательно будет находиться дворец обожествленного правителя или культовое сооружение — храм, жертвенник, наконец, столп, символизирующий Мировое Древо). Периферия же будет «проекцией меона». Центр и периферия представляют собой бинарную оппозицию, нуждающуюся в разрешении, о чем будет сказано далее.

Главное обстоятельство, на которое обращает внимание Элиаде: «“Наш мир” всегда в центре». Фактически любая точка обжитого человеком пространства будет восприниматься как центр, проекция центра мира. Он пишет: «человек доисторических обществ стремится жить как можно ближе к Центру Мироздания. Он знает, что его страна расположена в самом центре Земли, что его город — это пуп Вселенной, а уж Храм или Дворец так это вообще истинные Центры Мироздания. Но он желает также, чтобы его собственный дом стоял в Центре и воспроизводил imago mundi. И <…> предполагалось, что и жилище расположено в Центре Мироздания и воспроизводит Вселенную в микрокосмическом масштабе. Иначе говоря, человек в традиционных обществах мог жить только в пространстве, “открытом” вверх, где символически обеспечивался раздел уровней и где сообщение с *иным миром*, миром “всевышним” оказывалось возможным благодаря обрядам. Разумеется, алтарь, наиболее совершенный “Центр”, находился недалеко от него, в его городе, и чтобы общаться с миром богов, ему достаточно было войти в Храм. Но homo religiosus чувствовал необходимость постоянно находиться в Центре, точно так же, как ахилпы, которые <…> постоянно таскали за собой священный столп, Axis mundi, чтобы не удаляться от Центра и постоянно находиться в контакте со сверхземным миром. Одним словом, какими бы ни были размеры родного пространства — своя страна, свой город, своя деревня, свой дом — человек традиционных обществ испытывает потребность постоянно существовать в полном и организованном Мире, в Космосе»[1]. Однако если вспомнить

[1] Цит. соч. С. 35.

то, что мы в другом месте писали в связи с абстрактным соотнесением Сверхсущего Единого и сущности, меона и субстанции[1], наконец, онтологической формы и формы абстрактной, то в бинарной оппозиции «Центр — периферия» налицо отсутствие именно этого третьего элемента, а относительно описания пространства в рамках манифестационистского мировоззрения это как раз и будет «окружность» — «береговая зона» ойкумены. Неслучайно на древних картах «круглая» ойкумена омываема Рекой-Океаном. В этом случае географические данные, полученные опытным путем, контаминируют с мифологическими представлениями. Неисследованный Океан-хаос мифологических представлений «опоясывает» более или менее изученную ойкумену со своим «внутренним рельефом» — береговых зон, земной поверхности и т. д. Океан — это «быстро текущий поток» (Гомер) и в представлении древних такой поток по необходимости должен был «закруглять» береговую зону ойкумены. Похожие карты, где «круглая» береговая зона омывается Океаном-потоком, характерны не только для античности, с подобными картами мы встречаемся и в случае китайской картографии (наиболее показательный пример — китайская карта мира, выгравированная в 1137 г. на камне), и в случае картографии арабской (карта мира, выполненная аль-Идриси в XII в.). Следует также указать на еще одно основание «круглой географии», принципиальное для древнегреческого мифа. Это орфические представления[2], где Эрос-Фанес рождается из космического яйца. Но если мироздание представляет собой «космическое яйцо», то его поперечное сечение будет именно кругом.

На реконструкции карты Гекатея Милетского мы видим этот круг (греческие поселения, разумеется, в центре), но у Геродота и Демокрита этот круг уже деформирован, причем не всегда в пользу географических данных, полученных опытным путем. Этот «круг» всё более «квадратизируется». Карта ойкумены у Эратосфена и Стра-

---

[1] *Фомин О.* Атомная метафизика, или Неоплатонические палимпсесты // Интертрадиционал. 2010. № 1.

[2] Согласно мнению исследователя античной герметики Евгения Головина, орфические представления серьезно конкурировали с более изученной на сегодняшний день «олимпийской традицией» и уж по крайней мере составляли значительный пласт эзотерических воззрений античных инициатов. Цикл лекций, прочитанных в Новом университете за 1998—1999 гг.

бона становится всё более точной, но всё менее «круглой». Рене Генон в «Царстве количества и знамениях времени» довольно подробно описал процесс «квадратизации круга» применительно к формам космической проявленности, как они представлены в манифестационистском мировоззрении. Ввиду чрезвычайной важности этого описания позволим себе процитировать его если и не целиком, то с возможно наименьшими купюрами: «После этих нескольких “иллюстраций” к тому, что мы обозначили как “отвердевание” мира, нам осталось еще сказать о его представлении в геометрическом символизме, где оно может быть изображено как постепенный переход от сферы к кубу; собственно говоря, на самом деле сфера есть прежде всего первичная форма, потому что она из всего является наименее “специфицированной”, являясь подобной себе во всех направлениях, таким образом, что при любом движении вращения вокруг центра все ее последовательные позиции совпадают друг с другом. Следовательно, можно сказать, что это самая универсальная из всех форм, некоторым образом содержащая все остальные формы, которые исходят из нее посредством дифференциации, осуществляющейся по определенным частным направлениям; вот почему эта сферическая форма “Глаза Мира” существует во всех традициях — это то, что представляет собой “глобальный” ансамбль в его первичном и “эмбриональном” состоянии всех тех возможностей, которые будут развертываться в ходе цикла проявления. Впрочем, уместно заметить, что это первое состояние, относящееся к нашему миру, принадлежит, собственно говоря, области тонкого проявления, поскольку оно с необходимостью предшествует грубому проявлению и есть как бы его непосредственный принцип; и именно поэтому, в действительности, совершенная сферическая форма или форма круга, которая ей соответствует в геометрической плоскости (как сечение сферы плоскостью по какому-то направлению), нигде не бывает реализована в телесном мире[1].

[1] В качестве примера здесь можно привести движение небесных тел, не являющееся строго круговым, но эллиптическим; эллипс и гипербола конституируются как первая «спецификация» круга через удвоение центра на два полюса или «фокуса», по одному определенному диаметру, который тогда играет особую «осевую» роль в то же время, как остальные диаметры различаются друг от друга по своей длине. Добавим, кстати, по этому поводу, что планеты опи-

Напротив, куб — это наиболее “устоявшаяся”, если так можно выразиться, из всех форм, то есть соответствующая максимуму “спецификации”; эта форма среди телесных стихий соотносится с Землей, так как она конституирует “окончательный и финальный элемент” проявления в этом телесном состоянии; и, таким образом, она соответствует также концу цикла проявления, тому, что мы называем “остановкой” циклического движения. Это в некотором роде исключительно “твердая” форма[1], она символизирует “стабильность”, так как предполагает остановку всего движения; впрочем, это очевидно, что куб, покоящийся на одной из своих сторон, действительно есть тело, равновесие которого обладает максимумом стабильности. Важно отметить, что эта стабильность, в терминах нисходящего движения, не есть и не может быть ничем другим, кроме как только чистой и простой неподвижностью, самый близкий образ которого в телесном мире представляет нам минерал; эта неподвижность, если бы она могла быть реализована полностью, была бы, собственно говоря, на самой низшей точке перевернутым отображением того, что на самой высокой точке представляет собою изначальная неизменность. Так понятая неподвижность, или стабильность, представленная кубом, соотносится, следовательно, с субстанциальным полюсом проявления, так же как неизменность, в которой заключены все возможности “глобального” состояния, представленного сферой, относится к его сущностному полюсу[2]; поэтому также куб символизирует идею “базиса”, или “основания”, которая как раз и соответствует этому субстанциальному полюсу[3]. Теперь мы отметим, что стороны куба

---

сывают эллипсы в которых солнце занимает один из центров, можно было бы спросить, а чему соответствует другой центр; так как там нет ничего телесного, то там должно быть нечто, что может соответствовать лишь тонкому порядку; но здесь не место далее исследовать этот вопрос, который находится совершенно вне предмета нашего изучения. — *Р. Г.*

[1] Не земля как стихия просто и в чистом виде уподобляется твердому состоянию, как это некоторые ошибочно полагают; она является скорее самим принципом «твердого». — *Р. Г.*

[2] Вот почему сферическая форма, согласно исламской традиции, относится к «Духу» (El Rûh) или к первичному Свету. — *Р. Г.*

[3] В еврейской Каббале среди Сефиротов форма куба соответствует Iesod, который в действительности есть «основание» (и если отвлечься в этом отношении, что Iesod не является тем не менее последним Сефиротом, то следует на

можно рассматривать соответственно как ориентированные попарно по трем измерениям пространства, то есть как параллельные трем плоскостям, определенными осями, образующими систему координат, с которой соотнесено это пространство и которая позволяет его "измерить", то есть действительно его реализовать в его полноте; поскольку, как мы объяснили в другом месте, три оси, образующие крест трех измерений, должны рассматриваться как проводимые исходя из центра сферы, бесконечное расширение которой заполняет целиком всё пространство (и три плоскости, определяемые этими осями, также необходимым образом проходят через этот центр, который является "началом" всей системы координат), то здесь устанавливается отношение, существующее между этими двумя крайними формами, сферой и кубом, отношение, в котором то, что было внутренним и центральным в сфере, оказывается в некотором роде "перевернутым", чтобы образовать поверхность или внешнюю сторону куба[1].

Куб к тому же представляет Землю во всех традиционных значениях этого слова, то есть не только землю, как телесную стихию, о чем мы только что говорили, но также и принцип гораздо более универсального порядка, принцип, который в дальневосточной традиции обозначается как Ti (Земля) в соотнесении с Tien (Небом): сферические или круглые формы соответствуют Небу, а кубические и квадратные — Земле; так как эти два взаимодополнительные поня-

это заметить, что после есть только Malkuth, который, собственно говоря, есть окончательная «синтезация», в которой все вещи сведены к состоянию, соответствующему на другом уровне принципиальному единству Kether); в тонком строении человеческой индивидуальности, согласно индуистской традиции, эта форма соответствует «базовой» чакре или муладхаре (mûlâdhâra); это также имеет отношение к мистериям Каабы в исламской традиции; и в архитектурном символизме куб, собственно говоря, есть «первый камень» здания, то есть «краеугольный камень» христианства, положенный на самом низком уровне, на котором будет покоиться вся структура этого здания и который, таким образом, будет обеспечивать стабильность. — *Р. Г.*

[1] В геометрии на плоскости это проявляется как сходные отношения при рассмотрении сторон квадрата как параллелей двух перпендикулярных диаметров круга, символизм этого отношения прямо связан с герметической традицией, обозначаемого как «квадаратура круга», о которой мы далее скажем несколько слов. — *Р. Г.*

тия эквивалентны в индуистском учении Пуруше и Пракрити, то есть это лишь другое выражение сущности и субстанции (sic! — *О. Ф.*), понятых в универсальном смысле, то здесь еще раз мы приходим точно к тому же заключению, что и раньше; очевидно, что как сами понятия сущности и субстанции, так один и тот же символизм всегда может прилагаться к различным уровням, то есть как к принципам особенного состояния существования, так и к принципам всего ансамбля универсального проявления. Вместе с геометрическими формами с Небом и Землей соотносятся также и инструменты, которые соответственно служат их изображению, то есть компас и угольник, равно как в дальневосточной традиции, так и в западных традициях посвящения[1]; соответствия этим формам, естественно, встречаются, в различных случаях, во многих ритуальных символических приложениях[2].

Другим случаем, где очевидно отношение этих геометрических форм, является символизм "Земного рая" и "Небесного Иерусалима" <…>; этот случай особенно важен с той точки зрения, на которой мы сейчас находимся, потому что речь здесь идет как раз о двух пределах годового цикла. При этом форма "Земного Рая", соответствующая началу цикла, круговая, тогда как форма "Небесного Иерусалима", соответствующая его концу, квадратная; круговая ограда "Земного рая" есть не что иное, как горизонтальный срез "Мирового Яйца" (sic! — *О. Ф.*), то есть универсальной и первоначальной сферической формы[3]. Можно сказать, что сам круг окончательно превра-

---

[1] В некоторых символических изображениях компас и угольник держат в руках соответственно Фуси и его сестра Нюйва, а в алхимических изображениях Василия Валентина они помещены в руках мужской и женской половины Ребиса или герметического Андрогина; из этого видно, что Фуси и Нюйва в определенном роде аналогичны по своей роли соответственно мужскому и женскому субстанциальному принципам проявления. — *Р. Г.*

[2] Так, например, ритуальные одежды древних правителей в Китае должны были быть круглыми вверху и квадратными внизу; тогда правитель представлял собою образец Человека (Жень) в его космической роли, то есть третий член «Великой Триады», осуществляющий функцию посредника между Небом и Землей и в себе соединяющий силы того и другого. — *Р. Г.*

[3] Следует заметить, что этот круг разделен крестом, образованным четырьмя потоками, исходящими из центра, в точности производя фигуру, о которой мы говорили в связи с отношением между кругом и квадратом. — *Р. Г.*

щается в квадрат, потому что два конца должны соединиться или, скорее (цикл никогда реально не завершен, что предполагало бы, в противном случае, невозможность повторения), в точности соответствовать друг другу; само присутствие "Древа Жизни" в центре в обоих случаях как раз указывает на то, что речь идет, в действительности, о двух состояниях одной и той же вещи; квадрат здесь изображает исполнение возможностей цикла, которые заключались в зародыше в "органической ограде" вначале и которые таким образом стабилизировались и были зафиксированы, в некотором смысле, в окончательное состояние по крайней мере по отношению к самому этому циклу. Этот окончательный результат может быть также представлен как "кристаллизация", что всегда отвечает кубической форме (или квадратной в ее плоскостном сечении); тогда мы имеем "город" с минеральным символизмом, тогда как вначале был "сад" с растительным символизмом; растительность представляет собою вырабатывание семян в сфере витальной ассимиляции. Напомним то, что мы выше сказали о неподвижности минерала как образе конца, к которому стремится "отвердение" мира; но уместно добавить, что здесь речь идет о минерале уже "преображенном" или "сублимированном", так как в описании "Небесного Иерусалима" фигурируют драгоценные камни; вот почему фиксация реально оказывается окончательной лишь для актуального цикла, и по ту сторону "остановки" тот же самый "Небесный Иерусалим" должен становиться, в силу цепи причин, которая не допускает никакой действительной прерывности, "Земным раем" будущего цикла, его начало и конец предшествующего цикла представляют собою, собственно говоря, один и тот же момент, видимый с противоположных сторон[1].

Так же верно, что если рассматривать только актуальный цикл, то в конце концов настанет момент, когда "колесо перестанет вращаться", и здесь, как и всегда, символизм в совершенстве соответствует действительности: на самом деле, колесо ведь фигура круговая, и

[1] Этот момент представляется также как «переворачивание полюсов» или как день, «когда звезды взойдут на Западе и будут заходить на Востоке», так как движение вращения в зависимости от того, с какой стороны на него смотреть, кажется осуществляющимся в двух противоположных направлениях, хотя в реальности это всегда одно и то же продолжающееся движение, но с другой точки зрения, соответствующий ходу нового цикла.

если оно деформируется таким образом, что становится в результате квадратным, то очевидно, что оно может тогда лишь остановиться. Вот почему момент, о котором идет речь, обнаруживается как "конец времени"; и именно тогда, согласно индуистской традиции, одновременно засияют "двенадцать Солнц", так как время в действительности измеряется прохождением Солнца через двенадцать знаков Зодиака, образующих годовой цикл, и раз вращение будет остановлено, то двенадцать соответствующих аспектов сплавятся, так сказать, в один, вступая таким образом в сущностное и первоначальное единство их общей природы, поскольку отличаются они только в своем циклическом проявлении, которое тогда будет закончено[1]. С другой стороны, замена круга эквивалентным квадратом[2] есть то, что обозначается как "квадратура круга"; те, кто заявляют, что эта проблема неразрешима, хотя они вообще игнорируют символическое значение, фактически тогда оказываются правы, поскольку эта "квадратура", понятая в своем истинном смысле, может быть реализована только в самом конце цикла[3]».

Здесь мы оставим в стороне обсуждение вопроса — поскольку он выходит за рамки нашего исследования — о смысле трансформации сферы в куб и, соответственно, круга в квадрат. Важно лишь отметить два обстоятельства. Древние географы, во-первых, бессознательно воспроизводили на своих картах универсальные формы космической проявленности и следовали тем трансформационным процессам, которые должны были, согласно манифестационистской логике, на них воздействовать. Во-вторых, что вполне вероятно, однако утверждаемо с нашей стороны лишь в качестве гипотезы, осознавали процесс превращения «круга» в «квадрат» как некую «дегра-

[1] Двенадцать знаков Зодиака, вместо того чтобы располагаться по кругу, становятся двенадцатью воротами «Небесного Иерусалима», расположенными по три с каждой стороны квадрата, а «Двенадцать Солнц» появляются в центре «города» как двенадцать плодов «Древа Жизни». — *Р. Г.*

[2] То есть той же площади, если смотреть с количественной точки зрения, но это совершенно внешнее выражение того, о чем в действительности идет речь. — *Р. Г.*

[3] Соответствующая нумерическая формула — это пифагорейская Тетрактида: 1 + 2 + 3 + 4 = 10; если взять числа в обратном порядке: 4 + 3 + 2 + 1, то получится соотношение четырех Юг, сумма которых образует десяток, то есть полный и законченный цикл. — *Р. Г.*

дацию» Мироздания. Свою гипотезу мы основываем исключительно на той мифологической схеме, которая содержится в «Теогонии» Гесиода: счастливый Золотой век сменяется веком Серебряным, качественно отличным от предыдущего, и отличным в худшую сторону, ему на смену приходит век Бронзовый, иначе — век героев, еще худший, и, наконец, настает век Железный, наш век, когда всё приходит в окончательный упадок. Точное соответствие этим представлениям мы находим в индуистской концепции четырех Юг, последовательно сменяющих одна другую. Но об этом уже столько было написано и Геноном[1], и Элиаде[2], и Эволой[3], и другими традиционалистами, что нам только остается сослаться в этом вопросе на их труды. Наше дело лишь отметить то обстоятельство, что факт знакомства древних географов с указанной концепцией мог наложить отпечаток на процесс появления всё более «квадратных» карт.

На карте Космы Индикоплова обитаемая земля предстоит в виде прямоугольника, опоясанного океаном. И, как нам сдается, не стоит укорять Косму за незнание античной картографии. Его прямоугольная земля более относится к области символической, нежели естественнонаучной географии. В пользу этого говорит и название самого труда Космы Индикоплова — «*Христианская* топография». Это именно не топография вообще, а топография в оптике мифологических представлений. Также не следует иронизировать по поводу «стен небесной тверди», поднимающихся в виде «двойной арки», над которой расположено «Царствие Небесное». Повторимся, это именно *христианская* топография, то есть топография par excellence символическая. А утверждение Космы Индикоплова, согласно которому солнце вращается вокруг некоего конусообразного возвышения в северной части земли, за счет чего происходит смена дня и ночи, — и вовсе перестает выглядеть нелепо, если мы вспомним, что в циркумполярных регионах мы действительно можем наблюдать явление, когда большую часть года солнце вращается вокруг «небесного полюса», точно так же как оставшуюся часть года в

[1] *Генон Р*. Несколько замечаний по поводу доктрины космических циклов // http://angel.org.ru/1/genon1.html

[2] См., напр.: *Элиаде М*. Миф о Вечном Возвращении // Космос и история: Сб. М.: Прогресс, 1987.

[3] См., напр.: *Эвола Ю*. Языческий империализм. М.: Арктогея, 1991.

противоположном направлении вращается небесный свод северного полушария. Но откуда Косма мог знать про Арктику, если даже Каспий на его карте является последним морем на севере обитаемого пространства? С одной стороны, он мог базироваться на картах Демокрита и Гекатея, а на них, как известно, ойкумена ограничена на севере необитаемыми холодными, а на юге необитаемыми жаркими областями. То есть мы получаем всё тот же прямоугольник Индикоплова. Согласно с тем, что было сказано выше в связи с традиционными представлениями о хаосе и космосе, необитаемая земля должна выглядеть именно как «хаос». Также символом хаоса является вода, море, Океан. С другой стороны, на то Косма и есть Индикоплов, что плавал в молодости, будучи купцом, в Индию, и за это он как раз и получил свое прозвище. А в индийских Ведах, Пуранах да и просто устных преданиях, так называемых «кощунах», содержится указание на то, что некогда арии обитали в околополярных областях, в центре которых высилась гора Меру[1]. Впоследствии же из-за смены климата ариям пришлось покинуть свою прародину и спуститься к югу. Между прочим, античный мир хорошо был осведомлен о существовании баснословной Гипербореи, однако в ряде случаев (у того же Гесиода) как будто бы ничего не знал о постигшей Гиперборею участи. Известен миф, согласно которому Аполлон проводит часть года именно в Гиперборее, улетая туда на белых лебедях[2]. Нет нужды напоминать, что именно Аполлон с определенного момента[3] в древнегреческой религии начинает играть роль солнечного бога. И в указанном мифе мы обнаруживаем своего рода иероглифическое обозначение годового солнечного пути. Косма мог и не знать древнегреческого мифа, хотя это маловероятно, византийская ученость, конечно, относилась к «наследию предков», мягко говоря, неодобрительно, однако же имела склонность к чисто калькулятивному накоплению знаний,

---

[1] О символизме Мировой Горы, равно как и Мирового Древа, написано уже столько, что мы не видим необходимости подробно останавливаться на нем. Отметим лишь его принадлежность к базовым и наиболее важным традиционным представлениям об устройстве Мироздания.

[2] Символизм лебедей, как и гусей, этих символических «близнецов», связан с обозначением древней варны хамса, стоявшей надо всеми четырьмя варнами и объединявшей их.

[3] Иногда именуемого «сменой поколения богов».

но Косма наверняка мог узнать в Индии предание о Мировой горе Меру, находящейся на крайнем севере. Предание об арктической прародине, зафиксированное в Ведах и Авесте, нашло в XX веке по крайней мере частичное подтверждение в естественнонаучных трудах Гейке, Уоррена, Болла и целого ряда других исследователей. Бал Гангадхар Тилак в своей знаменательной работе «Арктическая родина в Ведах»[1] внимательно разбирает результаты, полученные этими учеными, и приходит к выводу, согласно которому арии во времена верхнего палеолита и так называемого «межледниковья» обитали в циркумполярных регионах, когда там были совершенно иные климатические условия. Геологические исследования подтвердили гипотезу о том, что в Арктике действительно некогда существовал материк, впоследствии ушедший под воду. Ряд исследователей, чьи выводы были суммированы в работе Валерия Шамбарова «Русь: дорога из глубин тысячелетий»[2], называет причиной исчезновения палеоконтинента, условно называемого Арктогеей, глобальную катастрофу, вызванную либо падением, либо прохождением в атмосфере Земли большого космического тела, в результате которого сместилась земная ось. Глобальный катаклизм (катаклизмы) нашел отражение в мифах и легендах в самых разных частях земного шара. В 1957 г. Антарктическая экспедиция США обнаружила под толщей льда воронку диаметром 250 км и глубиной 800 м. Исследования показали, что этот кратер был оставлен крупным космическим телом массой в 13 млрд тонн, летевшим со скоростью 70 500 км/час. Некоторые авторы утверждают, что земля «перевернулась». В частности небезызвестный конспиролог Мигель Серрано, в прошлом чилийский посол, в целом одиозная фигура, в ряде своих книг[3] утверждает, что Антарктида и есть древний нордический палеоконтинент, именуемый им Ктаит. Разумеется, экстравагантные теории «дураков от истории» («le fouses historiqueses») не могут рассматриваться как строго научные, но они являются своего рода авторской мифологией, точнее всё

---

[1] *Тилак Б. Г.* Арктическая родина в Ведах. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001.

[2] *Шамбаров В. Е.* Русь: дорога из глубин тысячелетий. М: ЭКСМО-Пресс, 2002.

[3] См., напр.: *Серрано М.* Цветок Несуществующий // Бронзовый Век. 2006. № 24.

теми же мифологическими экспликациями, и потому уже достойны особого рассмотрения.

Чрезвычайного интереса в связи со сказанным по поводу «арктической прародины» заслуживает карта Арктики, выполненная в XVI в. фламандским картографом Герардом Меркатором. Арктический «материк» имеет форму широкого кольца: в центре внутреннего озера или моря, из которого вытекают четыре реки, ориентированные по сторонам света, находится гора «Polvs Arcticvs», «nigra et altissima», «черная и высочайшая». Внешняя береговая зона, омываемая Скифским океаном, опоясана горной грядой, разомкнутой лишь с юго-запада, где «обитают пигмеи». Символизм этой карты очевиден. Реки, вытекающие из полярного озера, безусловно, соотносятся с четырьмя реками античной и средневековой символической топографии — двумя «положительными» (Лета и Эвноя) и двумя «негативными» (Ахерон и Флегетон). Очень осторожно, методом исключения, их можно соотнести со следующими сторонами света: Лета (забвение дурных дел) — север, Ахерон (река скорби) — запад, Флегетон (жгучий) — юг и Эвноя (памятование добрых дел) — восток. Дело в том, что традиционная сакральная география выделяет два «положительных» (север и восток) и два «негативных» (юг и запад) направления. И если всякого рода современные исследователи традиционной символики любят злоупотреблять «солярной теорией», из-за чего неизбежны ошибки в толкованиях, то здесь как раз тот случай, когда они оказываются правы. Действительно, солнце («Божество») каждый день заходит на западе («умирает») и восходит («воскресает») на востоке. То же касается годового цикла, наблюдаемого в циркумполярных регионах: зимой солнце скрывается на юге, летом возвращается на север (ср. с мифом об Аполлоне). И поскольку известно, что север и восток «положительные» направления, а Лета, по-видимому, соотносится с Лето (Латоной), матерью «северного бога» Аполлона, то, вероятно, Эвною следует соотносить с востоком. Флегетон же (букв. «жгучий») скорее всего будет обозначать южное направление, где «царит зной», а оставшийся Ахерон — запад. Конечно, арктические реки и реки античного и средневекового баснословия, возможно, являлись для Меркатора одним и тем же не буквально, но символически, мы могли бы сказать, «типологически». Тем более что описание адских и чистилищных рек у Данте исключает прямое соотнесение.

Однако чистилищная гора (!) является своего рода «западным полюсом», противостоящим Иерусалиму («восточному полюсу», «центру мира»), а точнее, горе (!) Сион, иначе говоря, традиционное сознание не нашло бы здесь никакого противоречия, поскольку одним из ключевых понятий в его инструментарии было понятие «проекции», что хорошо иллюстрируется герметическими текстами Средневековья и Ренессанса. Впрочем, не забудем и то, что в циркумполярных областях сами понятия «запад» и «восток» теряют смысл. Всё, что ближе к «центру», к полюсу, будет севером, всё, что ближе к периферии — наоборот, югом. «Запад» и «восток» при взгляде на карту Меркатора могли возникнуть лишь для носителя европоцентристского сознания. Но уж коли мы рассматриваем различные системы представлений, а не то, как «на самом деле» и, тем паче, не современные естественнонаучные концепции по тому или иному поводу, так и задержимся именно на этом, а не на чем-либо другом. Юго-запад как пересечение двух негативных направлений для традиционного сознания является эссенцией «самого зла». Поэтому неудивительно, что здесь «обитают пигмеи». То, что они «обитают» в арктических областях тоже неудивительно, ведь, согласно одному из древнегреческих мифов, живут они на острове Туле (Ultima Thule), где борются с губящими их посевы летящими на юг журавлями. Этот миф в той или иной форме нашел отражение у Гомера, Ивика, Пиндара. Очевидно, «ивиковы злые журавли» были иносказанием. Под ними понимались баснословные гипербореи — высокие, белокожие, белокурые и голубоглазые, которые, согласно не менее баснословным «Хроникам Ура Линда»[1] (фризский аналог «Велесовой книги»), спасаясь от внезапно наступивших арктических холодов, спускались на юг и воевали с низкорослыми и чернокожими пигмеями. То, что кольцо гор разомкнуто к юго-западу, также неудивительно — «негативные» направления всегда символизировали наиболее уязвимые для «сакрального круга» территории. Особого рассмотрения заслуживают и три круга, которыми огражден «Polvs Arcticvs» (гора Меру) от «внешних влияний». Это так называемая «тройная друидическая ограда», чей символизм подробнейшим образом разобран Геноном в «Символах священной

[1] *Вирт Г. Ф.* Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007.

науки»[1]. Генон анализирует обнаруженное Ле Куром в Сюевре (департамент Луар-и-Шер) крайне любопытное изображение, начертанное на друидическом камне и представляющее собой «три концентрических квадрата, соединенных друг с другом четырьмя линиями под прямым углом»[2], и, опираясь на толкование Ле Кура, сравнивает его с описанием города Атлантов, данным Платоном в «Пире»: «Ле Кур, в этой связи, проводит аналогию с тем, что говорит Платон, который, рассказывая о столице Атлантов, описывает дворец Посейдона стоящим в центре трех концентрических оград, соединенных между собою каналами, и всё это образует фигуру, аналогичную той, о которой идет речь, но только круглую, а не квадратную»[3]. Далее Генон высказывает предположение, что три ограды связаны с тремя ступенями инициации, а также с «тремя мирами» (Небо, Земля, Преисподняя) в традиционных доктринах. «Каналы» означают неразрывность «миров», ограждения же указывают на их разделенность, при этом одно другому не противоречит, так же как символизм трех степеней посвящения не противоречит символизму «трех миров». Генон прямо указывает на то, что символически центр «тройной друидической ограды» обозначает «гору Меру, т. е. Священную Гору, которая символизирует "Полюс" или "Ось Мира"». В связи со сказанным заслуживает особого упоминания древнерусская игра-гадание (в основании которой было положено всё то же изображение «тройной друидической ограды») «Меленка» (или «Мельница»), изначально, вероятно, носившая исключительно инициатический характер. Напомним, что в Европе (впрочем, не только в ней) в ряде случаев мельники, равно как и кузнецы, расценивались в качестве потенциальных колдунов[4]. Пусть различие описанного Платоном тройного ограждения от «тройной друидической ограды» не вводит нас в заблуждение:

---

[1] *Генон Р.* Символы священной науки. М.: Беловодье, 1997. Глава «Тройная друидическая ограда». Также: http://www.arctogaia.com/public/guenon/druidic. htm

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Описанное изображение, реконструированное сотрудником Плесского музея-заповедника А. И. Сорокиным, кстати, ничего не знавшим о его бытовании у кельтов, находится в так называемой «Избе», являющей вместе с прилегающим двором экспозицию, посвященную древнерусскому быту.

о трансформации круга в квадрат было уже сказано достаточно, чтобы останавливаться на этом подробнее.

На западноевропейских средневековых картах мы вновь видим всё тот же «круг земной» с Иерусалимом в центре. Показательно то, что стороны света здесь обозначены «солнечными стоянками». Также, помимо четырех «основных солнц», обозначающих, соответственно, летнее солнцестояние (север), осеннее равноденствие (запад), зимнее солнцестояние (юг) и весеннее равноденствие (восток), здесь имеются изображения других «восьми солнц», меньших по размеру и, в совокупности с четырьмя «основными», дающих число «двенадцать», полностью соответствующее числу солнечных богов — Адитьев[1], обитателей горы Меру в индуистской традиции, иначе говоря, двенадцать «стоянок солнца» в знаках зодиака, согласно «Брихадараньяка-упанишаде». Отсюда можно заключить, что время для традиционного сознания представлялось вписанным в пространство, что оно было одной из его форм, выражаемой графически. Традиционный imago mundi, таким образом, представляет совокупность пространства и времени, однако времени не линейного, но циклического. И Генон, и Элиаде обращали внимание на то, что в различных традициях выражение «мiр прошел» применялось относительно окончания года. Одним словом, традиционное время, точно так же как и традиционное пространство, «имеет форму круга». «Круг земной» — это и пространственная характеристика, и временнáя, означающая то, что она означает, а именно: цикл, круг лет, священный календарь, где события разных лет накладываются друг на друга. Еще раз напомним в связи со сказанным: мифологические да и просто фольклорные герои оказываются современниками друг друга и отношения между ними реализуются в дискурсивном изложении как циклическая динамика. Каждый год Геракл свершает свои двенадцать подвигов, каждый год распинается, погребается и воскресает Христос, каждый год Индра убивает Вритру, а Добрыня Никитич — Змея Горыныча. В традиционном обществе не было бы возможным отправление культа (а им

[1] Изначальное число Адитьев — 7 (что символически представляет более универсальный уровень космической проявленности: верх, низ, право, лево, перед, зад и центр). Восьмой из Адитьев, Мартанда, первоначально брошенный матерью, по сути, эпитет Вивасвата. Колобок-Вивасват в индуистской символике и есть само Солнце.

фактически было всё: и земледелие, и быт, и война), ни будь циклических представлений о времени. То, что произошло или было совершено культурным героем in illo tempore, воспроизводится в структуре традиционных праздников земледельческого цикла и т. д.

Наиболее совершенным (универсальным) символом, во-первых, соотношения малого и большого цикла, во-вторых, наложения пространства и времени является так называемый «кельтский крест», представляющий собой крест, вписанный в круг. То, что было сказано Геноном по поводу его символизма, следует рассмотреть более обстоятельно, а именно применительно к планировке традиционных поселений. Позволим себе опять-таки достаточно обширно процитировать Генона, на этот раз отрывок из главы «Зодиак и страны света» («Символы священной науки»): «В своей книге о кастах А. М. Хокарт обращает внимание на то, что “когда создается город, четыре группы жителей селятся внутри огороженного квадрата или круга, придерживаясь ориентации на четыре стороны света”. Такое размещение присуще не только Индии; множество примеров тому можно обнаружить у самых разных народов; чаще всего каждая из сторон света соотнесена с одной из стихий и одним из времен года, а также с эмблематическим цветом проживающей там касты[1]. В Индии брахманы жили на севере, кшатрии — на востоке, вайшья — на юге и шудры — на западе. Таким образом город делился на “кварталы”, в прямом смысле этого термина, первоначально означавшего “четвертину”, то есть — четвертую часть поселения, хотя в современном словоупотреблении данное значение более или менее стерлось. Совершенно ясно, что эта планировка тесно связана с более общей проблемой ориентации, игравшей черезвычайно важную роль во всех традиционных цивилизациях древности, касалось ли это города в целом или отдельных зданий.

<…> Остается лишь вдуматься, каков символический смысл подобного расселения, соотнесенного с четырьмя сторонами света.

На самом деле, оно основано на том, что традиционный план города образно воспроизводит Зодиак; это напрямую возвращает нас к вопросу о соответствии сторон света и времен года: в ином месте

---

[1] Les Castes, p. 46 & 49. (Английский перевод: Caste, A Comparative Study. London, 1950.) — *Р. Г.*

мы уже указывали, что зимнее солнцестояние соответствует Северу, весеннее равноденствие — Востоку, летнее солнцестояние — Югу и осеннее равноденствие — Западу. При разделении на “кварталы”, каждый из них естественным образом должен соответствовать одной из групп, объединяющих знаки Зодиака в триады, куда включен знак, в котором наблюдается солнцестояние или равноденствие, — он может быть назван “кардинальным знаком”, — и два соседствующих с ним знака. Следовательно, в каждом квадранте, если городская ограда имела форму круга, или на каждой стороне четырехугольника, если мы имеем дело с прямой планировкой города, были представлены три знака. Более того, четырехугольная форма наиболее присуща городу — она выражает идею стабильности, лежащую в основе любого постоянного оседлого хозяйства; заметим, что речь здесь идет не о небесном Зодиаке, а лишь о его образе — своего рода его земной проекции. Вне сомнения, астрологи древности в силу аналогичных причин чертили гороскопы в форме квадрата, каждую сторону которого занимали три зодиакальных знака; к этому расположению мы еще вернемся в дальнейшем.

Тем самым понятно, что распределение каст внутри города точно следует ходу годового цикла, который номинально отсчитывается с зимнего солнцестояния. Правда, существуют традиции, где начало года привязано к иной точке солнцестояния или равноденствия, но в этих случаях конкретные традиционные формы всего лишь особым образом акцентируют вторичные циклические периоды. Как бы то ни было, это не имеет отношения к индуистской традиции, являющейся прямым продолжением Первозданной традиции; более того, индуистская традиция особо настаивает на разделении годового цикла на две половины: восходящую и нисходящую, которые, соответственно, открывают солнечные “врата” зимы и лета; именно положение этих врат является определяющим при рассмотрении интересующей нас проблемы. С другой стороны, Север, считающийся высшей точкой (*уттара*) и тем самым начальной отметкой, от которой отсчитывают распространение традиции, весьма естественно подобает брахманам. Кшатрии, в соответствии с движением солнечного цикла, селятся вслед за ними — на Востоке, их направление — восход солнца. Сравнив эти позиции, с полным основанием можно сделать следующий вывод: если священство характеризуется “полярностью”, цар-

ственность носит “солярный” характер, что далее будет подтверждено другими символическими факторами; и возможно, именно с этой солярной характеристикой не в последнюю очередь связан тот факт, что аватары “исторических” времен происходят из касты кшатриев. Вайшья, стоящие на третьем месте, селятся на юге и отмечают конец в череде “дваждырожденных” каст; тем самым шудрам остается только запад, который всегда и всюду рассматривался как направление тьмы.

Всё это в высшей степени логично, покоится на одном основании, а потому не возникает никаких сомнений, что же брать за точку отсчета; чтобы окончательно подтвердить сказанное нами о “зодиакальной” природе традиционной планировки города, мы сошлемся на ряд фактов, показывающих, что если деление на кварталы соотносится главным образом с четверичным делением солнечного цикла, встречаются случаи, когда также ясно выражена двенадцатиричная структура. В качестве примера приведем ритуал основания города, который римляне унаследовали у этрусков. Ориентация задавалась двумя дорогами, которые пересекались под прямым углом: одна — cardo, шла с юга на север, а другая — decumanus, тянулась с запада на восток. У окончания дорог ставились городские ворота, которые тем самым смотрели на четыре стороны света. Город при этом делился на четыре части, которые, однако, соответствовали не четырем странам света, как в Индии, а, скорее, промежуточным направлениям. Ясно, что в каждом отдельном случае следует помнить о различиях, существующих внутри традиционных форм, ибо последние всегда требуют соответствующих адаптаций, но при этом сами принципы деления пространства внутри города всегда остаются одними и теми же. Кроме того, следует подчеркнуть: на деление на кварталы накладывалось деление на “трибы”; как видно из этимологии самого слова, оно было тройственным делением. В каждом квартале жили три трибы, образующие курию, так что в итоге перед нами — двенадцатиричная система.

Еще один пример — становища евреев. О них упоминает сам Хокарт, — но при этом не придает значения тому, сколь важно здесь число двенадцать. “Евреям, — пишет он[1], было знакомо социальное де-

[1] Les Castes, p. 27. — *Р. Г.*

ление по принципу четырех кварталов; их двенадцать колен делились на четыре группы по три колена в каждой — одно из них считалось главенствующим. Иуда разбивал свои шатры на востоке, Рувим — на юге, Эфраим — на западе и Дан — на севере. Левиты образовывали внутреннее кольцо палаток вокруг Скинии, при этом среди них также существовало деление на четыре группы, которые размещались внутри лагеря, в соответствии с ориентацией по сторонам света, и главная группа останавливалась на востоке"[1]. В данном случае мы имеем дело не с городом, а всего лишь с лагерем кочевников, которые позже расселились по территории всей страны, придерживаясь тех же принципов; однако понятно, что никаких сущностных отличий от изложенного нами выше здесь не наблюдается. Сложность, возникающая при сравнении еврейских поселений с другими, связана с видимым отсутствием определенных социальных функций, приписанных каждому колену Израилеву, — это мешает объединить их в касты в строгом смысле слова. Однако у этих поселений есть черта, совершенно сходная с поселениями, принятыми в Индии: царствующее племя — колено Иуды — расположено на востоке. С другой стороны, есть и бросающееся в глаза различие: священническое колено — Левиты — стоит особняком и не упоминается в числе двенадцати; оно не имеет отводимого ему места по сторонам квадрата, а соответственно — и территории, которая может быть предписана ему как таковому. Расселение левитов внутри лагеря объясняется тем, что они были призваны обслуживать единственную святыню, каковой первоначально была Скиния, номинально располагавшаяся в центре становища. Как бы то ни было, в настоящий момент нас интересует лишь одно: двенадцать племен распределялись по три на четырех сторонах четырехугольника, ориентированного на четыре стороны света; общеизвестно, что двенадцать колен Израилевых символически соответствуют двенадцати знакам Зодиака, и это снимает последние сомнения, касающиеся природы и значения такого расселения внутри лагеря. Прибавим лишь, что на каждой стороне четырехугольника главенствующее колено манифестированно соответствовало одному из четырех "кардинальных" знаков, а два других — примыкающим знакам.

[1] Числ. 2 и 3. — *Р. Г.*

Если соотнести всё это с описанием “Небесного Иерусалима”, данным в “Апокалипсисе”, легко заметить, что его план в точности воспроизводит план еврейского лагеря, о котором мы только что говорили; в то же самое время он идентичен квадратному гороскопу, упоминавшемуся выше. Город, в основании которого лежит квадрат[1], имеет двенадцать ворот, на них написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых; ворота эти смотрят на четыре стороны света: “с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот”[2]. Понятно, что эти двенадцать ворот соответствуют двенадцати знакам Зодиака, а четверо главных ворот, расположенных посередине каждой из четырех сторон, соответствуют знакам, в которых происходят солнцестояния и равноденствия; двенадцать аспектов Солнца, соотнесенные с каждым из знаков, соответствуют двенадцати Адитьям индуистской традиции, — их олицетворяют двенадцать плодов Древа Жизни, растущего в центре города и “каждый месяц приносящего плод свой”[3], что точно соответствует движению Солнца по Зодиаку в течение года. Город этот “сходит с небес на землю”[4]: тем самым здесь ясно выявлена, — по крайне мере в одном из своих значений, — проекция небесного “архетипа” на план земного города; сказанного достаточно, чтобы развеять всякие сомнения в том, что именно Зодиак символизирует этот “архетип”». Сравнив сказанное Геноном в этом месте с тем, что было им сказано в главе «От сферы к кубу» из «Царства количества и знамений времени», мы без труда сможем понять, как соотносятся квадрат и круг, разница между которыми состоит именно в символическом обозначении степени проявленности. Генон, безусловно являющийся наиболее авторитетным традиционалистом, тем не менее, не является «непогрешимым», не абсолютен в своих суждениях, и у него встречаются ошибки, когда частное слишком поспешно возводится в общее. И если в случае индуистской традиции север действительно будет

[1] «Город расположен четвероугольником, и длина его такая же, как и широта». Откр., 21, 16. — *Прим. пер.*

[2] Откр., 21, 13. — *Прим. пер.*

[3] Откр., 22, 2. — *Прим. пер.*

[4] «И я, Иоанн, увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего». Откр., 21, 2. — *Прим. пер.*

соответствовать зимнему солнцестоянию, а юг — летнему, то это вовсе не означает, что подобный символизм будет таким однозначным во всех иных случаях. Дело в том, что серьезной путаницей в традиционном символизме мы обязаны великому религиозному расколу, произошедшему среди ариев в начале второго тысячелетия до Р. Х. Для одних ариев (индусов) девы (или суры) стали богами, а асуры — демонами, тогда как для других (иранцев) девы сделались демонами, а асуры — богами. Так или иначе, но здесь, опуская какие бы то ни было оценки с позиции «добра и зла», следовало бы говорить о наличии двух «рас» богов — старой (асуры) и новой (девы, суры). В случае же скандинавско-германской традиции мы обнаруживаем совершенно противоположную картину — асы (то есть асуры) для них новая раса богов, а ваны (т. е. девы) более старая раса. Возможно, такое различие напрямую связано с самими циклами, а может быть, с доктриной циклов, так, как ее было принято понимать в традиционном обществе[1]. Суть циклических обращений предстает в традиционалистской оптике как противоборство двух равносильных сторон[2], время от времени одерживающих друг над другом победу[3]. Таким образом, попеременно воцаряются то асы, то девы, что мы и видим в тексте «Саги об Инглингах»: «Один пошел войной на Ванов, но они не были застигнуты врасплох и защищали свою страну, и победа была то за Асами, то за Ванами. Они разоряли и опустошали страны друг друга. И когда это и тем и другим надоело, они назначили встречу для примиренья, заключили мир и обменялись заложниками. Ваны дали лучших людей, Ньёрда Богатого и сына его Фрейра, Асы же дали в обмен того, кто звался Хёниром и сказали, что из него будет хороший вождь. <...> Вместе с ним Асы послали того, кто звался Мимиром, очень мудрого человека, а Ваны дали в обмен мудрейшего среди них. Его звали Квасир»[4]. Ту же самую картину мы наблюдаем

[1] Ср. с конфликтом поколений богов в олимпийской традиции, отраженным, в частности, у Эсхила — в его «Орестее». Еще точнее, в «Эвменидах».

[2] Вероятно, из этого мифа черпали свои представления сначала зороастрийцы, а потом манихеи.

[3] Хотя в компаративном предании существуют также намеки и на постоянную смену «рас» богов, а не на их чередование: идея, доведенная до своего логического завершения в романах Филипа Говардса Лавкрафта.

[4] *Стурлусон С.* Круг земной. М.: Лит. памятники, 1980. «Сага об Инглингах». Отрывок IV.

и в том, что принято именовать индуистской традицией, и в иранских верованиях. Замечательно, однако, то, что в случае скандинавской традиции мы имеем дело с примирением двух «рас» богов, выразившимся в возникновении «смешанной» триады: Один, Тор, Фрейр. Впрочем, возможно, что не двух, а даже трех «рас», если, разумеется, мы имеем, в случае Тора, именно указание на «расу» богов, а не троянских царей, как на то указывает Снорри Стурлусон. Впрочем, Тор кровный родственник Одина, а потому говорить о разных расах здесь бессмысленно. Обращение к эвгемеристическим трактователям ничего не даст, только еще более запутает и без того запутанные обстоятельства сакрально-генеалогических отношений. Но какое отношение символизм сторон света имеет к традиционной идее противоборства двух «рас» богов? Дело в том, что последняя содержит в себе также и представление о «войне символов», точнее о том, что «пути богов», в зависимости от их «расы», имеют противоположное направление: посолонь и противосолонь. В индуистской традиции они обозначаются как «путь богов» и «путь предков», или как «путь вина» и «путь молока». В буддистских школах (главным образом, тибетских) это представлено как «война свастик» — школы, чья свастика вращается посолонь находятся в резком антогонизме со школами, чья свастика вращается противосолонь. В западноевропейском герметизме различаются понятия «пути правой» и «пути левой руки». Наконец, в древлем православии (старообрядчестве) практикуется обход сакральных предметов и построек посолонь, а в никонианстве (новообрядчестве) — противосолонь. И поскольку русская довладимировская традиция (которую мы разводим со славянским родоверием или язычеством, хотя эти традиции в ряде случаев и контаминировали друг с другом) структурно-типологически соотносима скорее с иранской или скандинаво-германской традицией, о чем будет сказано в дальнейшем, то «движение по кругу» здесь будет осуществляться в противоположную сторону, нежели в индуистской традиции. А именно так, как мы указывали выше: от северного летнего солнцестояния к западному осеннему равноденствию, затем к южному зимнему солнцестоянию, от него — к восточному осеннему равноденствию, и затем вновь — к северному летнему солнцестоянию. Причем, как мы видим, символизм запада и востока остается тем же самым, меняется лишь «символическая нагруженность» для северно-

го и южного полюсов и, соответственно, направление движения. Но какова причина такого перераспределения? Простейшее объяснение мы найдем у того же Генона, разбиравшего символизм вращения свастики, являющейся, согласно автору «Символов священной науки», именно полярным, а не солярным символом. Генон приходит к выводу, что в обоих случаях (когда свастика вращается посолонь и когда противосолонь) речь идет об одном и том же вращении, разница же заключается в «позиции наблюдателя»[1]. В иконографии известны так называемые «прямые» и «зеркальные» изображения. Они отличаются «положением» правой и левой стороны. В первом случае эти стороны будут соответствовать позиции наблюдателя, выступающего в этом случае в роли субъекта. Во втором случае «субъектом» будет само изображение, точнее, то божественное или демоническое существо, которое «смотрит» на наблюдателя. В ряде случаев для отличия «прямого» изображения от «зеркального» использовались символы солнца и луны. Подразумевалось, что луна соответствует левой или западной стороне, а солнце — правой или восточной.

Но если мы хотя бы отчасти прояснили обстоятельства, связанные с «прямой» и «зеркальной» символикой и иконографией, то какой принцип соответствует этому «переворачиванию»[2] в метафизике? Именно для наилучшей иллюстрации таких представлений о «географическом и темпоральном ландшафте» мы в свое время написали «Неоплатонические палимпсесты»[3], где указали на то, что Единое и меон имеют общее основание, где разрешается их оппозиция, причем это основание не формальное (форма появляется от сочетания Единого и меона), а контрарно противоположное форме как таковой. Манифестационистский космос (в самом широком смысле, т. е. кос-

[1] И, соответственно, когда религиозная община использует символизм одного из видов вращения для культовой практики или в каких-либо других целях, вращение в противоположную сторону оценивается как «первертное», «демоническое», а пользующиеся такого рода символикой являются «приспешниками зла». Но это исключительно религиозно-моральная, а не символическая трактовка. Разумеется, религиоведу-компаративисту не следует брать ее за нечто основополагающее.

[2] Для Генона «переворачивание символов» имеет негативный смысл, но, повторимся, в нашем случае имеется в виду не «инверсия» как таковая, но именно «переворачивание» в зависимости от позиции наблюдателя.

[3] Цит. соч.

мос, включающий в себя и Единое, и Нус, и Псюхе, и меон, и собственно космос) имеет форму шара (или яйца). Причем геометрическое изображение этого шара является более «специализированным» и менее «универсальным», на самом же деле для манифестационистского мировоззрения это — подобие космического шара или яйца, относящееся к последнему как круг к шару. За меоном находится Единое, а за Единым — меон. «Абсолютные» точки отсчета на самом деле условны. Именно поэтому манифестационистское сознание цепко держалось за геоцентрическую модель мира (которая, как показала современная астрофизика, не так уж не имеет прав на существование, поскольку любое движение во Вселенной относительно): эта модель позволяла найти наивный «центр отсчета», такой же наивный, как и представления о сущности, субстанции и форме (то, что сверху; то, что снизу; и то, что посередине), и без этой наивной операции акт познания мира не состоялся бы. Но необходимость такого акта познания привела в конечном итоге манифестационистское мировоззрение к отчуждению от самого себя, о чем уже было сказано выше.

Однако в данном случае нас более, нежели метафизические абстракции, интересует «специализация» этих представлений применительно к «географическому и историческому ландшафту». И поскольку принцип проекции, «колеса в колесе», применялся носителями манифестационистского мировоззрения буквально ко всему, было бы логичным предположить, что «кругов земных» бесконечное множество: каждое поселение — «круг», но и оно находится в «круге», а тот, в свою очередь, находится внутри других кругов или соприкасается с ними, или частично накладывается на них. Причем «северный» сектор круга будет считаться «положительным», «райским», «сущностным», но отчасти и ущербным, поскольку дальнейшее «движение по кругу» будет нисходящим[1], и день будет убывать,

[1] Именно таков символический смысл слов Иоанна Крестителя в отношении Христа: «Ему [Христу] должно расти, а мне малиться» (Ин. 3:30). Напомним, что древнерусский праздник Иван-Купала приурочен именно к летнему солнцестоянию, а Рождество Христово — к зимнему. Более точным во втором случае было бы говорить о Николе Зимнем, поскольку зимнее солнцестояние и Рождество Христово все-таки разделяет более двух недель, но и здесь мы увидим тот же символизм: имя «Николы», разумеется, соотносилось с именем дохристиан-

а «южный» сектор — «негативными», «адским» (связанными с «меоном», «матерями»), «субстанциальным», но в то же время и положительным, поскольку, начиная от зимнего солнцестояния, «движение по кругу» будет восходящим, и день будет пребывать. Но вслед за меоном, если обратиться к циклическим представлениям о бытии в целом, находится Единое. Таким образом, в точке зимнего солнцестояния, на юге, осуществляется разрыв, где невидимо пребывают и меон и Единое, то есть объединяются субстанция и сущность. Север же, летнее солнцестояние, в таком случае будет не собственно сущностным полюсом, а «полюсом форм», вершиной проявленного бытия. На юге находится «Janua Coeli», или «Врата Богов», за которыми открывается «Дева-яна» — «Путь Богов», путь от юга к северу по правой половине годового круга. Вершина пути — летнее солнцестояние. Но летнее солнцестояние, будучи «вершиной» и «совершенством», в то же время — «Janua Inferni», или «Врата Предков», за которыми начинается спуск по левой половине годового круга — «Питри-яна», «Путь Предков», одним словом, негативное движение. Такого рода представления могли накладываться на вышеперечисленные, а также на те, о которых мы скажем напоследок.

Дело в том, что есть примеры тому, как географические карты рассматривались в качестве «развертки шара на плоскости». Наиболее характерный из них — Ирландия, которую традиционно было принято делить на пять частей: Улад на севере, Лейнстер на востоке, Мунстер на юге, Коннахт на западе. И центр — Миде. Но также есть и другой центр — «второй Мунстер», выступающий в качестве полюса, противоположного Миде, и связываемый с хтоническим миром, поэзией и тайным знанием. Этого центра — «второго Мунстера» — как бы и не существует, он находится «под» Миде. «Второй Мунстер» на территории Ирландии появляется только при «развертке пространства на плоскости». Причем эти два центра — с нетривиальной точки зрения — сливаются в некоем coincedentia

---

ского «Коляды» (точно так же, как св. Власий соотносился с Велесом), богом зимнего солнцестояния, чье имя этимологически восходит к «коло» — «полюс, центр, солнцеворот». И если перед гебраистами может возникнуть вопрос, насколько правомочно эти слова истолковывать календарно-символически применительно к иудейской традиции, то в случае средневекового христианства налицо «вчитывание» дохристианских представлений в текст Священного Писания.

oppositorum. Эти два центра, казалось бы, одно и то же, но также и не одно и то же (аналогичное соотношение мы встречаем и в случае обширной тибетской мифологии, связанной с баснословными «духовными центрами» Агартхой и Шамбалой, соотношение, реально являющееся дифференцированностью на символическом уровне). Здесь вполне допустимо говорить о двух полюсах единой онтологической axis mundi, тяготеющих друг к другу. Подобное же деление на четыре части и центр мы обнаруживаем и в случае Китая (причем в связи с Китаем Генон пишет о «черных головах», что связывается им с принципом непроявленности), и, о чем уже писалось выше, в случае расположения иудейских колен, и в случае традиционной планировки индуистских городов (где центр должна была занимать пятая, «непроявленная» варна — *хамса*), и в случае перенятой римлянами от этрусков ориентации городов и т. д. и т. п. В связи со сказанным в отношении Ирландии следует отметить, что «ось», связывающая два полюса — Миде и Второй Мунстер, будет символически представлена колодцем св. Патрика, колодцем, говорим мы, с которым связан обширный круг ирландских преданий, нашедших отражение в творчестве выдающегося поэта и неутомимого исследователя родной старины Уильяма Батлера Йейтса[1].

Справедливо возникает вопрос, не найдем ли мы соответствий этому символизму в топонимике и местном фольклоре применительно вообще к любым географическим областям, несмотря на весь хаос взаимоналагающихся, пересекающихся и вписанных друг в друга «кругов»?

[1] По этому поводу см. нашу статью: *Фомин О.* Башня и мост // Первое сентября. 2011. № 2.

А. Б. Бовдунов

# ЭЛИАДЕ И ПРАВОСЛАВИЕ

Великий историк религий Мирча Элиаде известен в основном благодаря своим произведениям, описывающим мифы, традиции, обряды архаических народов. В сознании современного человека, если он вообще слышал о таком авторе, Элиаде стоит где-то рядом с другими учеными мужами, которые пытались вывести на чистую воду хитрых индейцев и папуасов, понять и описать их мышление, в котором миф играл важнейшую роль. Другие, более подкованные вспомнят о том, что и исследование религиозных учений и мифов географически близких к нам культур (хотя и сколь угодно отдаленных от времени) всегда интересовало великого ученого. Действительно, предметом его научного интереса становились и исторические традиции и религии, лежащие в основании великих культур Евразии.

Родившийся в самом начале прошлого века (1907 г.) и умерший в возрасте 79 лет, ученый своей жизнью очертил все перипетии бурного двадцатого столетия. Мятежная бунтарская юность и всеобщий почет и мировая известность в старости, экстаз консервативной революции и тихая жизнь американского профессора, тюрьмы, аресты, смерть и ссылки друзей и единомышленников и почетная эмиграция в качестве дипломатического работника в Лондоне и Лиссабоне. Установление коммунистического режима в Румынии лишает его всякой возможности вернуться на родину и превращает страстного патриота, публициста и политического мыслителя в «скромного» и всемирно известного сначала французского, а потом американского историка религии.

Ранний Элиаде практически неизвестен миру, а ведь именно там, в юности следует искать ключ и ко всем последующим писаниям мыслителя. Мир, в котором появляется на свет Мирча Элиаде, — это мир румынского православия, но не только его, это и мир, в котором сочетаются архаика традиционного румынского христианства

и новейшие западные веяния. Вечность и современность приходят в соприкосновение на территории Румынского королевства, а само государство, только что вышедшее из-под опеки Османской империи и России стремится во всем подражать Западу.

В 1918 году, когда Элиаде было только 11 лет, произошло «Великое объединение» румынских земель, территория и население румынского государства возросли практически вдвое. Всплеск национального самосознания не мог не вылиться в бурное развитие культуры; тех высот, которых она достигла в это время, уже никогда после не удавалось достичь. Мирча Элиаде, Эмиль Чоран, Эжен Ионеску, Константин Брынкуш, Михаил Садовяну — все эти всемирно известные имена родом из Румынии.

В подростковом возрасте Мирча начинает испытывать интерес к проблемам сакрального, его первый рассказ, написанный в возрасте 14 лет, называется «Как я отыскал философский камень». Он читает книги по алхимии, древним традициям и магическим практикам. В дальнейшем проблема сакрального станет базовой для его творчества как литературного, так и публицистического и научного. Тогда же он становится учеником Колледжа Спиру Харет, одного из лучших учебных заведений того времени в Бухаресте, где учится вместе с будущим консервативным философом Константином Нойка и деятелями румынской культуры армянского происхождения, которые позже примкнут к Легионерскому движению Хаигом и Аршавиром Актериан. В дальнейшем все они, а также Эжен Ионеску и Михай Себастьян в начале 1930-х гг. войдут в состав интеллектуальной группе «Критерион», объединявшей в себе критиков существующего буржуазно-авторитарного режима как слева, так и справа.

Выучив итальянский и английский для того, чтобы читать в подлиннике Джованни Паппини и Фрезера, Элиаде тут же принимается за персидский и иврит, а в 1929—1932 гг. он совершает путешествие в Северную Индию, где постигает санскрит и метафизические доктрины индуизма. Вернувшись, он пишет трактат о йоге и любовно-психологический роман «Матрейя». В дальнейшем обращение к экзотическим доктринам Востока и Юга станет визитной карточкой Элиаде.

Мирча Элиаде много работает не только над художественными произведениями или книгами по истории религий. Он становится

консервативным публицистом, активно печатается во многих изданиях, включая близкие к легионерскому движению «Календарул», «Время», «Кувынтул», «Крединца», «Буна Вестире», «Иконар» и др. В 1937 г. он баллотируется в парламент по спискам правой партии «Всё для страны». В 1938-м, после установления фашистской диктатуры короля Карла II, вместе с руководителями легионерского движения Элиаде был заключен в концентрационный лагерь Меркурия-Чук. В 1940 г. правительством Антонеску опасный, но уважаемый ученый отправляется за границу в качестве атташе по культуре в румынское посольство в Лондоне, а потом в Лиссабоне. Домой он больше никогда не вернется. Великому ученому со временем припомнят его прошлое, именно поэтому он не станет лауреатом Нобелевской премии, на которую его выдвинут в 1980 г. Это тем более странно, что в своих межвоенных работах и статьях, таких как «Расизм и кинематография», «Против левых и против правых», «Раса и религия», он обрушивается с жесткой критикой как на вульгарный антисемитизм, так и на изощренную писанину Розенберга и свойственные Западу расистские представления о восточных культурах. Уже в «Матрейе» расизм западных варваров по отношению к тонкому, хрупкому волшебному миру Индии показывается во всем его отталкивающем убожестве. В своих послевоенных исследованиях Мирча Элиаде камня на камне не оставил от расистской спеси белого человека, доказав, что так называемые «примитивные общества» не менее сложны, чем общества «цивилизованные». Возможно, этого-то Запад ему и не смог простить…

Многое можно было бы сказать об исследованиях Элиаде, посвященных различным аспектам традиционалистской философии, инициации, алхимии, йоге, шаманизму, дохристианским представлениям предков румын гето-даков, остаткам архаических верований народов Центральной и Восточной Европы, однако мы этого делать не станем. Всё это лежит на поверхности и составляет суть научного творчества Элиаде, об этом можно узнать из его книг. Нас интересует более сокровенный вопрос.

Вклад Элиаде как ученого в мировую науку огромен, вряд ли кто станет оспаривать этот факт, однако образ первого и главного в мире историка религий заслонил от нас другую сторону личности великого румына, вынужденного творить по большей части на чужбине.

Вопросы духовного содержания, взаимоотношение науки и веры — не только в общественном плане, но и в сугубо личном — всегда были серьезной проблемой для Элиаде. Но как быть, если религии, их изучение являются областью твоего научного интереса? Как здесь разделить собственные убеждения, необходимость следования догматам и возможности научных интерпретаций, сравнительного изучения структур религий и религиозного мышления как такового? Нет ли здесь соблазна синкретизма, возможности попасть в умело расставленные врагом рода человеческого сети, когда чисто научные выводы могут переноситься в сферу внутреннего духовного опыта? И если такая опасность есть, то как избежать ее?

Каждый ученый сам отвечает для себя на этот вопрос, не был исключением и Элиаде. Незадолго до смерти, в 1986 г. Элиаде посетил высланный из коммунистической Румынии православный священник, о. Георгиу Калчу-Димитряса. В ходе состоявшегося разговора на вопрос священника, не повлияло ли глубокое знание восточных религий на его православие, Элиаде ответил, что его вера — «это вера простого румынского крестьянина, наиболее простая, как можно более простая». Тон и доверительность, с которой говорил об этом престарелый уже ученый, по словам священника, заставляли ему верить. Сам потомок крестьян, Элиаде несмотря на весь свой внешний лоск крупного научного деятеля, человека европейской культуры, к тому же большого знатока и культуры ориентальной, особенно индуисткой, в своем научном, да и литературном творчестве, очень часто обращался именно к народным фольклорным темам, благодаря чему и серьезные научные работы, и художественные произведения не обходились без чисто румынских примеров. Чего уж говорить о исследовании базовых для национального самосознания вещей — легенды о мастере Маноле или баллады о Миорице, которые Элиаде не только блестяще интерпретировал, но и ввел в мировой контекст. Именно здесь, в национальном самосознании, тесно связанном для румын с православной верой, и таилась то, что позволяло Элиаде называть себя православным, соотносить свою веру с верой своего племени. Это не умаление православия, как может показаться некоторым, но его осмысление через национальное, в стремлении понять свою душу и свой собственный народ. Элиаде не мог не сказать, что люди православной цивилизации имеют право на иной путь развития,

нежели предлагает современный Запад. Этот путь лежит перед обращением к собственным корням, к народной традиции и Православию, это путь, конечная цель которого — создание нового человека в горниле «христианской революции». И не случайно именно в статье, озаглавленной «Христианская революция», Элиаде проводит очень важную мысль — если Православие уступило под натиском безбожного большевизма в России, долг других православных стран — поднять знамя веры еще выше.

Межвоенный период, время «Великой Румынии», наибольшего за всю историю расширения румынского государства стало и временем выдающегося духовного взлета национальной культуры. Этот пример в очередной раз показывает, насколько связаны творческие силы народа с наличием если не великого проекта, то возможности надеяться на большое будущее, с воодушевлением, которое приносят нации победы. Одной из характерных особенностей данного периода стал расцвет консервативной мысли, появление множества выдающихся философов, писателей, теологов, для которых консервативное мировоззрение, стремление сохранить традиционные основы жизни стало краеугольным камнем их богословских и философских построений. Старшим среди них был известный теолог Никифор Крайник, придерживавшийся и наиболее фундаменталистских взглядов, позднее резко критиковавший именно Элиаде за увлечение чувственными образами в художественной литературе и исследование нехристианских религиозных систем в науке. Однако младшее поколение, к которому относился молодой философ, редко обращало внимание на подобные высказывания, особенно когда его представители — Мирча Элиаде, Эмиль Чоран, Лучиан Блага, Константин Нойка — сами стали мыслителями не только национального, но и мирового уровня.

Молодое поколение хотело революции здесь и сейчас, оно было поколением ищущих, видевших как ломаются традиционные устои жизни, как на смену ценностям героизма и самопожертвования приходит буржуазная мораль, выхолащивающая даже веру. Некоторых, например Эмиля Чорана, это оттолкнуло от религии, заставив принять весь ужас надвигающегося разрушения в одиночку, другие же, как Мирча Элиаде, после знакомства со спиритуальными практиками Востока, вершинами культуры Запада, экспериментов с откровенным вызовом обществу в литературе (что и не нравилось таким

архаикам, как Крайник) приняли правоту Православия. Что ими двигало? Возможно, в случае Элиаде свою роль сыграл его учитель, богослов и философ, исследователь религий Нае Ионеску. До нас дошли лишь его курс лекций по истории религий да сборник «Роза ветров», опубликованный по настоянию Элиаде. И тем не менее, влияние этого человека на целую плеяду выдающихся деятелей культуры было огромно. Сам Элиаде отмечал его особую роль в окончательном оформлении своего мировоззрения. Но образ Православия, поистине революционное утверждение вечности перед лицом бушующего мира, христианская теология и пафос христианства как вызова, брошенного смерти, и того, что преодолевает философия прежних религиозных культур, идеалы любви и жертвенности — всё это фасцинировало молодого мыслителя. Именно такое, «революционное», а на самом деле воинствующее, утверждающее правду христианство становится темой множества статей, написанных Элиаде в межвоенный период.

И в какой-то точке православие как основа национальной идентичности и православие как духовная основа сопротивления тому, что традиционалисты назвали «современным миром», стали единым. Был ли всегда верен этому порыву сам философ? Трудно сказать. После неудачи консервативно-революционного проекта, желанной «христианской революции», гибели множества выдающихся интеллектуалов в тюрьмах, многие из которых, угодив туда за свои воззрения при либеральном правительстве, были затем наказаны еще и режимом Антонеску и коммунистами, трудно было сохранить ту же энергию, не перегореть. Вера в таких ситуациях становится утешением. Для Элиаде утешением и одной из форм борьбы за права сакрального в мире, занятом лишь правами человека, стала наука. По крайней мере, после войны Элиаде посвящает себя наиболее толерантным внешне темам, прекращает свою деятельность в качестве публициста и старается не говорить с посторонними людьми о своих религиозных убеждениях.

Чистота и искренность веры Элиаде, несмотря на все его заверения, и поныне остаются предметом спора. Всегда найдутся люди, для которых этого недостаточно, кто слишком хорошо уверен в себе и кому не понять, почему «чрезмерно увлекшийся нехристианскими учениями» Элиаде, по словам хорошо его знавшего иеромонаха

Николае (Стейнхардта), «желал быть не только самым активным пропагандистом Бога, как его называл Эмиль Чоран, но и смиренным верующим». Он же, в том числе и через осознание христианства как революционной идеи, стремился лишь к одному — тому состоянию мира в душе, характерному для обыкновенного румынского крестьянина, для которого Православие — сама суть существования. И не его вина, что эту простую и незатейливую веру не каждому дано было разглядеть за хитроумными сплетениями религий, мифов, традиций, с которыми постоянно работал великий ученый.

**В. И. Чередников**

# ВОССТАНИЕ ПРОТИВ ЖИЗНЕННОГО МИРА

*Посвящается Натэлле Сперанской*

*Поскольку моя память о совершённом путешествии и недавних революционных событиях полностью стерта на сегодняшний день, — чему вряд ли приходится удивляться, так как пустое место с его особыми достопримечательностями, избранное в качестве цели пути, а в конечном итоге и его отправного пункта, оказывало на клетки мозга воздействие более разрушительное, чем нейротоксины, — я уже не знаю, была ли когда-нибудь написана эта книга, комментарий, а также примечания и дополнения к которой публикуются здесь. Возможно и то, что я ставил перед собой задачу — чем рискую вызвать подозрения в некоторой эксцентричности — начать работу с того, что составляют обычно в самом конце, когда основной текст уже готов, и за подготовку чего сам автор не всегда соглашается взяться. Впрочем, наличие указаний на страницы и количество параграфов — или дни, как в дневнике, или какие-то координаты (см. подзаголовки) — склоняет меня к предположению, что книга все-таки существовала какое-то время.*

# Глава 1. КОММЕНТАРИЙ

## «Архэ/тектура 1» (параграфы 0—65)

I. с. 9. Данная аберрация намеренна. Термин «архэ/тектура» (образованный от двух корней: др.-греч. ἀρχή— «начало, принцип» и τέκτων — «строитель») обозначает по замыслу автора искусство зодчества в отношении мирового первопринципа.

II. с. 11. Что было в начале — вода, земля, огонь, воздух, эфир, часовщик, индивидуальное сознание, дао, логос, хаос, время, дело, газово-пылевое облако, половое влечение, нефтяная лужа, чей-то почти неосуществленный план или нечто иное, и было ли вообще когда-нибудь начало, вряд ли можно утверждать с уверенностью. Однако нет никаких сомнений в том, что начало будет. И в начале будет бесконечно малое пустое пространство — сжатая точка Ничто, прошедшая некогда стадию человеческой жизни.

III. с. 18. «*Einsturzende Neubauten*» (нем. «обрушивающиеся новостройки») — немецкая экспериментальная группа, образованная в 1980 г. и работающая в стиле «перкуссионный индастриал». Автор указывает на аналогию между названием коллектива и своей гипотезой о саморазрушающемся и самоопустошающемся строительном материале для первоначальной точки Вселенной. Далее в тексте несколько раз (см. с. 34, 37, 62, 149 и 222) встречается аббревиатура EN.

IV. с. 22. Согласно «Последней доктрине», создававшейся в 70-е гг. XX столетия Ю. В. Мамлеевым, высшей целью духовных устремлений является выход за пределы Божественного мира к тому, что трансцендентно по отношению к Абсолюту примерно так же (а скорее даже в большей степени), как дух трансцендентен по отношению к телу. См.: *Мамлеев Ю. В*. Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма. М.: Эннеагон, 2006.

V. с. 38. Ночной сторож на стройке в своем маловразумительном сбивчивом монологе, построенном в строгом соответствии с «Риторическими наставлениями» Марка Фабия Квинтилиана, имеет в виду следующую проблему: в чем смысл распада первоначального Един-

ства? Согласно Сакральной Традиции и платонизму, такой переход от сферического совершенства к состоянию множественности является пагубным, кризисным, люциферическим. Но теория архэ/тектуры выделяет в нем положительный аспект. Эсхатологическое мировосприятие дает нам отчетливое в*и*дение того, что Вселенная обречена на гибель, а за концом последует возвращение в Вечное Царство. Однако возникает и другой вопрос, о котором сторож умалчивает в своем невнятном алкоголическом бормотании, отсылающем читателя к лучшим образцам цицероновского красноречия: в том же ли теле Вселенная (Божий мир) перейдет в это изначальное Царство?

VI. с. 44. Следуя Плотину (см.: *Плотин*. Эннеады. Киев, 1995), автор различает две активности Единого (Абсолюта): 1) внутреннюю, вечную и неизменную, т. е. то, что включает в себя и Вселенную, и Бездну; 2) внешнюю, из которой проистекает множественность реальности. Эта вторая активность (т. е. наш имманентно-трансцендентный Абсолют действительности) рано или поздно погибнет.

VII. с. 67. Смысл деления Единства и умножения сущностей, заключенных в нем, не только в гибели (своего рода «геноме смерти»), которую этот травматический процесс в себе проносит, но и в том, что нечто предельно отдалившееся от первоначала в результате деления достигает такой степени независимости и дистанции, что в итоге не разделит апокалиптическую участь мира.

VIII. с. 67. Человеческое (как, впрочем, и любое другое, но менее амбициозное) сознание позволяет осуществить операцию боговоплощения, т. е. утверждения своего абсолютного Я, в т. ч. и через преодоление повседневно-телесного эго. Таким образом, человек восстанавливает собственную целостность и оказывается в полной мере, намеренно (а не случайно) включен в абсолютный волшебный холос. Такова ежесекундная цель человека Традиции, которую он достигает на различных уровнях, от придания повседневности сакрального измерения до совершенно непривязанного к жизни тождества с Абсолютом. Это «аксиома манифестационизма», принцип «tat tvam asi» (в переводе с санскрита: «я есть то»).

IX. с. 83. Для «Последней доктрины» это, однако, вовсе не цель, но только первейшее необходимое условие для следующего шага: выхода из достигнутого через богореализацию центра в периферию и дальше за предел Абсолюта, в непостижимую «транс-тьму», «транс-

бездну». Впрочем, на этой Бездне и вечной славе достигшего ее Я завершается «Последняя доктрина» Юрия Мамлеева, точнее то, что может быть сказано о ней на любом языке, включая птичий.

X. с. 96. Здесь и далее автор развивает концепцию, в значительной степени вытекающую из «Последней доктрины», но в то же время интерпретирующую ее в особом ключе. Поскольку за последним может следовать только первое, теория называется «Начальной доктриной».

XI. с. 98. Об этом: §§ 34—46.

XII. с. 102. Достигающий «транс-бездны» или «транс-Ничто» (сам Мамлеев отказывается ставить знак равенства между Бездной и Ничто, аргументируя это тем, что последнее представимо интеллектом, — см. прим. 55 к тексту «Судьбы бытия»; однако в нашем случае, как и в отношении наиболее экстремальной концепции Nihiladeptus, речь идет о непостижимой абсолютной пустоте, идентичной «транстьме») внешне делает это исключительно по собственной сверхразвитой воле, предельно дистанцировавшись от Бога. Однако внутренне, через намеки и символы, его направляет по этому пути не что иное, как воля и замысел Божественного Абсолюта.

XIII. с. 114. Божественное Единство, в своей внешней активности распадающееся в люциферическую множественность, знает о собственной конечности, о неизбежной гибели мира и отсекновении Кетер.

XIV. с. 121. Согласно принципу спирали, Единство должно возродиться, но теперь уже в другом телесном здании, чтобы начался новый космический цикл (см. прим. к с. 38 (V)). Это здание — растущий, подобно замку в пьесе Августа Стриндберга «Игра снов» (1902), живой вселенский собор-завод, осуществляющий при экспансии в не являющееся им пространство внутреннее производство всё новых и новых строительных материалов, всё новых и новых символов.

XV. с. 137. Для этого ему необходим первоматериал, к которому приводит разрушительная множественность состояний бытия. Таким начальным материалом может стать только предельная единичность, зеркально (подобно гомеомерии) заключившая в себя все свойства Абсолюта, но при этом предельно удаленная от него и его умирания.

XVI. с. 140. «Плохо тогда придется тем, кто отпал от тела Адама, от тела праотца человека, потому что они не смогут умереть вместе

с ним и как он. Они станут чем-то другим, но не людьми» (*Павич М.* Хазарский словарь. СПб.: Азбука-классика, 2007). — Но это «плохо» относится только к человеческому, которое отпавшим от Праотца сознательно преодолевается. Человек становится жертвой самому себе, чтобы достичь полноты Ничто.

XVII. с. 155. Т. е. внутренний огонь (ангел истребления), сжигающий всякую связь как с Майей, так и с миром подлинных смыслов. С его помощью достигается конкретность Ничто.

XVIII. с. 168. Антонен Арто имел в виду нечто иное, чем автор приписывает ему в данном случае: пустота, к которой стремился создатель «крюотического театра», тождественна Абсолюту, подобно китайской «кун» или санскритской «шунья». Отвергать ее — значит отвергать мир, и наоборот (см.: *Арто А.* Гелиогабал. Тверь: Митин журнал, KOLONNA publications, 2006. С. 196). Арто не выходит за рамки манифестационистской Традиции, но, напротив, старается как можно полнее, вплоть до хирургического вмешательства, вживить ее в себя. Также несколько натянутой представляется аналогия с Эдгаром По. В его поэме «Эврика» Ничто («вещественное nihil» — см.: *По Э. А.* Избранное: В 2 т. Т. 2. М.: ТЕРРА, 1996. С. 450) предстает как мысль Бога, Его воля, а также Его дух (идентичный первоматерии). В письме Д. Эвелетту, отправленном в феврале 1848 г., По отмечает: «Всё вернется в Ничто, возвращаясь в Единство» (Poe E. A. to George W. Eveleth— February 29, 1848 // http://www.eapoe.org/works/letters/p4802290. htm).

Теория архэ/тектуры также признает фундаментальное тождество Асболютного Единства и Ничто (пустоты), но цель ее построений — в выявлении иного Ничто, отделившегося от основного. Это становится шагом по ту сторону манифестационистского холизма, т. к. часть (элементарная пустота строительного материала) оказывается качественно равной целому и отдельна от него.

## «Богомол» (параграфы 66—93)

XIX. с. 179. *Ludus puerorum* — «детская игра» (лат.).

XX. с. 180. Абсолютный Бог через собственную смерть поступает так же, как богомол, которому, чтобы эйякулировать, необходимо

пройти процедуру декапитации и стать Ацефалом. Это семя / ребенок — Nihiladeptus, или тот, кто достиг «транс-тьмы». В данной работе последний определяется как «радикальный траект». Указанный термин является синтезом, с одной стороны, понятия Жильбера Дюрана «траект» (сложное существо, находящееся между субъектом и объектом), и, с другой, «радикального субъекта» Александра Дугина (т. е. нижняя «белая точка» парадигмы Николая Кузанского; об этом: *Дугин А. Г.* Радикальный субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009. С. 189). Отсутствие актуализации субъективного и объективного свойственна детям, а потому тот архэ/тектор, который выходит за рамки названного дуализма, переступая в следовании мистическому нигилизму границу мира, также становится ребенком: пространством, в своей минимальности заключающем бесконечность радикальным траектом.

XXI. с. 187. У богомолов (лат. *Mantis religiosa*) самец иногда не способен выбросить семя, пока у него есть голова, и в ряде случаев самка откусывает ему голову еще до начала совокупления. Это удивительное насекомое в наиболее полной форме олицетворяет трансвселенский принцип, а название его далеко не случайно и связанно не только с благочестивой внешностью. Роже Кайуа отмечает в связи с богомолом: «Значимо уже имя, которое древние присвоили этому существу, — mantis, “пророчица”. Считалось, что своим появлением оно предвещает неурожай, что его мрачный окрас сулит беду всем животным, на кого оно бросит взгляд. Так, по сообщению Аристарха, богомола считали носителем дурного глаза — самым своим взором он причиняет беду тем, на кого смотрит. Его имя использовали как прозвище наглецов. Его магическая сила была хорошо известна и в Риме: если кто заболевал, ему говорили: “это на тебя богомол взглянул”» (*Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 53). Очевидно, это взгляд (дурной глаз) самки, т. е. существа, олицетворяющего собой вторжение в физическую сферу Абсолюта помыслов о Бездне. Самец-богомол может быть понят нами сегодня как Божественный Абсолют, самка — как Бездна (или предопределенность), а семя — как строительный материал конкретного Ничто, из которого в «транс-тьме» должен развиться новый мир.

XXII. с. 192. Следует обратить внимание на то, что, в отличие от философии Мамлеева, в «Начальной доктрине», проиллюстрирован-

ной неопровержимым фактом из области сакральной энтомологии, сам Бог является инициатором выхода за собственный предел своей части и даже жертвует собой, становясь ацефалом, во имя непрерывности мировых циклов вообще и ради пустого ребенка, успешного в своем стремлении вылететь в Бездну и заблудиться ней.

XXIII. с. 195. *Фабр Ж.-А.* Инстинкт и нравы насекомых: В 2 т. Т. 2. М.: Изд. центр «ТЕРРА», 1993. С. 346—366.

XXIV. с. 204. После гибели мира только архэ/тектор, ставший теперь уже чистым пространством, точкой Ничто, и впитавший в себя во время богореализации (т. е. начального, «студенческого» периода) всю полноту Божественного целого, будет фундаментом, первоначалом, исходным принципом следующего Вселенского Абсолюта.

XXV. с. 217. Таким образом, мы подходим к важнейшему (и, в общем-то, единственному) моральному выводу, который можно извлечь из данной книги. Работа по удалению от Бога и мира является сотериологическим занятием теорией и практикой архэ/тектуры: пустотной застройкой бесконечно малого островного пространства, с которого начнется абсолютно всё.

XXVI. с. 220. Имеется в виду фраза Томаса Мауффета о богомоле: «тварь эта считается такой божественной, что протянутым перстом указывает верную дорогу заблудившимся детям — и почти никогда не обманывает» (цит. по: *Кайуа Р*. Миф и человек. Человек и сакральное. С. 53—54).

XXVII. с. 222. Там же.

## «Хаотические медитации» (параграфы 93—1)

Редакция приводит заметку на полях неизвестного ослушника из монастыря Т.: *«**поместить хаос внутрь Логоса!** — (нахожусь в клинике Ел. Павл.)»*.

XXVIII. с. 221. Формирование, или, точнее, воспитание внутреннего Абсолюта у потенциального адепта будущего первоначального Ничто должно с необходимостью начинаться с того же, с чего начинался мир как таковой, а именно, с хаоса. Поэтому в отношении указанного существа следует говорить прежде всего о дидактике хаоса, или хаотической автодидактике, если учитель не найден.

XXIX. 184. Хаотическое подполье в интеллектуальной истории России весьма сильно и развивалось через представления о первоначальном смешении земли и воды в киевской летописи, а затем и многочисленные вариации на тему анархизма, к «воображаемой логике», жесткому и «упорядоченному» хаосу В. Кандинского, «спонтанности сознания» В. Налимова, алкоголической одиссее Венедикта Ерофеева и «времени Ляпунова», интерпретированном А. Дугиным. Все эти идеи, за исключением народных религиозных представлений, приходятся на период археомодерна. Дух анархии и тяготение к хаотическому, пробуждавшиеся, как правило, в конце определенных эпох, порождали то, что противостояло господствующим парадигмам, карнавально присваивая себе похожие имена: так, в конце эпохи Модерна зародился модернизм, а в эпоху Постмодерна, в которой конец приходится на любую секунду, возник постмодернизм. Однако же хаос в этих направлениях неизбежно преодолевался: в модернизме, первоначально ознаменованном джойсовским хаосмосом, он отбрасывался через футуризм и выхолощенные картины Дали, а в постмодернизме, чьи грибницы и тела без органов были выброшены на западный берег волнами океанов Лотреамона и Жарри, он оказался уничтожен своим же собственным зеркальным отражением — анархией. «Пустоид» Ричарда Хелла и «Blank Generation» в целом — одна из наиболее привлекательных симуляций достижения Ничто, остающаяся, однако, только ярким воздушным шаром, т. е. сферой, окружность которой повсюду, а центр нигде. Это не упрек, но только указание на отсутствие дистанции по отношению к проявленному миру.

XXX. с. 136. В данном абзаце автор выражает надежду, что в силах именно русского человека ускорить конец археомодерна, воспользовавшись простой аналогией, и сформировав мировоззренческие основания археомодернизма, столь же отличного от вездесущей парадигмальной аномалии, как модернизм, убивший парадигму Модерна, был отличен от нее, и как постмодернизм держит в ироническом состоянии полужизни-полусмерти парадигму Постмодерна, не отождествляясь с ней. Археомодернизм как культурное направление последних времен должен обращаться к безусловному началу — хаосу. И его задачей должен быть абсолютный отказ от искушения преодолеть хаос, поскольку последний является материалом миротворчества. От постмодернизма у этого гипотетического направления сле-

дующие существенные отличия: 1) хаос не ризоматичен, поскольку развивается не в одной плоскости, но сразу во всех измерениях; 2) в ориентированном на хаос археомодернизме не должно акцентироваться игровое состояние, принципиальное для постмодернизма, т. к. в хаосе правила не фиксированы; 3) если постмодернизм ориентирован на интерпретацию актуальных образов, то археомодернизм занят образами потенциальными; 4) в то время как постмодернизм либо разоблачает, либо обыгрывает мифы, археомодернизм с самого начала заявляет себя как миф; 5) единственное табу (как неизбежное преодоление запрета на табу) в культуре хаоса / археомодернизме — это понятие действительности. В целом это может быть путь от логоса к мифу, причем хтоническому. А реверсивность, возможно, подарит нам, согласно утверждению автора, последний, Хтонический Логос.

XXXI. с. 149. Зарождение археомодернизма вполне согласуется со знаменитым пророчеством Эрнста Юнгера, видевшего XXI век временем титанов (см.: *Дугин А. Г*. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002. С. 494). На смену аскетической маскулинности Унгерна, Мисимы, Че Гевары, Эволы, самого Юнгера и тысяч других мужчин, сделавших XX век эпохой героев, должны прийти полуоформленные существа Хоаса, титаны, великаны и циклопы, завораживающие своей дегенеративностью лавкрафтианские гибриды, наделенные уже стихийной, а не дисциплинированной силой. Они выходят из той самой природности, мистической материальности, которую, подобно гностикам, отвергли героические личности.

Культура Хаоса — это самопожертвование человека во имя возвращения Бога или богов. Человек не сможет справиться с нынешним веком, сохранив себя, но у него еще есть надежда на то, что Ибсен в «Пер Гюнте» называл переплавкой (*Ибсен Г*. Драмы. Стихотворения. М.: Худ. литература, 1972. С. 206) — трансформацией существа через очищение в котле горящей лавы и ледяных водах Хаоса. Мы подошли к тому пределу, с которого всё начиналось, и здесь только Эреб и Никта могут стать источниками будущих света и дня.

Мы верили с самого детства, что «и у ночи будет край». А детство еще ни разу не допустило ни одной ошибки. Западный ветер осени Послевековья гонит твои, древний Океан, волны к изрезанным берегам еще не отказавшегося от нас афроевразийского континента. Кого бы и что бы они ни выбросили на побережье, оно неизбежно

станет источником нашего культа, пахнущим водорослями семенем, которое оплодотворит нашу хтоническую Тайную Мать, простершуюся в паутинных кружевах, пропитанных эфиром вечной памяти, и напевающую гипнотические колыбельные на самом краю ночи.

Ее напевы вызывают состояния, прямо противоположные героическому бодрствованию прошлого столетия. Это сны, в которых Эрос переплетается с кошмарами. Это материал для творцов апокалиптической культуры иного Начала.

XXXII. с. 56. Здесь и далее имеется в виду, что традиционализму в целом следует отказаться от историчности. В качестве пояснения приводим отрывок из письма, идейно примыкающего к основному тексту, от 12 октября 2010 года:

«Парадигмы-языки Традиции и современности абстрактно верны, но когда мы обращаемся за историческими подтверждениями, то неизбежно обнаруживаем вносящие сомнения нюансы. В традиционной древности (особенно в Античности) много черт, свойственных Модерну: материализм, гносеологический оптимизм, рационализм, дуализм, антропоцентричность, атеизм или сомнение, скептицизм, демократизм, индивидуализм, идеал свободы и т. д. Логос в чистом, абсолютном виде у Гераклита.

Точно так же и в Модерне сильны черты, присущие Сакральной Традиции и Премодерну. Это не только перенниализм, религиозность, эсхатологичность, магия, консервативно-революционная реакция романтиков, гегелевский Абсолют, Шопенгауэр, Эмерсон, Толстой или собственно традиционалисты, но также и совершенно, казалось бы, антитрадиционная философия Нового времени, причем не только у пограничных Кеплера, Бэкона, Декарта и Спинозы, и не только у "полупрофана" (т. е. "полупосвященного") Лейбница, но даже у совершенно чуждого приличным людям Локка (у которого, тем не менее, есть намеки на идею метемпсихоза), бунтарского Юма (почти буддистская констатация абсурдности гносеологических претензий человека) и, пожалуй, самого важного философа Модерна Канта ("вещь сама по себе"— это тот же "шоз" мартинистов; практически инициатический опыт разрыва Эго и Я; почти древнеегипетское дробление человека на составляющие; метафизическое оскопление, не избавляющее, однако, от метафизического желания; кафкианское, как отмечал Делёз, а значит, совершенно антисовременное превос-

ходство Закона над эвдемонизмом в практическом разуме). Иными словами, жесткого перехода от одной парадигмы к другой нет, и археомодерн, в сущности, тотален: его не избежал даже Западный мир в своих самых радикальных проявлениях.

Традиция вечна и абсолютна, но и Модерн также вечен, являясь постоянным люциферическим искушением, которому никто (даже Локк!) пока до конца не поддался. Апологетов современности всегда что-то спасает, как спасло когда-то от вечной погибели гётевского Фауста. Традиция и Модерн — две параллельные друг другу и пересекающиеся геометрические фигуры. Трудно себе вообразить, как могут быть параллельны совершенная сфера и абсолютная прямая (или отрезок), однако это не более и не менее трудно, чем любое другое сакральное или секулярное притязание человека. Не только священная метафизика приводит людей к апофатике и непостижимому, но и светские задачи также остаются совершенно неразрешенными.

Традиционализм ставит не столько историческую, сколько психологическую проблему. В каждом человеке есть две составляющие: традиционная и модернистическая, и такое деление вряд ли менее фундаментально, чем открытие и дифференциация сознательного и бессознательного. При этом традиционные архетипы — это не всегда область коллективного бессознательного, так же как и естественное или логическое сознания не всегда именно сознания, но иногда что-то совсем иное.

Ответ на последний кантовский вопрос — “что такое человек?” — приводит к антиномиям в не меньшей степени, чем проблемы метафизики. Человек сам по себе тупик, ошибка, которую жестоко испытывают правильными ответами. Возможно, за пределами земного существования он, наконец, со вздохом облегчения попадает вовсе не в Рай или ад, но либо в чистую парадигму Премодерна (если жил праведно), либо в завершенную парадигму Модерна (если был порочен). И в том, и в другом случае муторные страдания прекращаются, но возникает доселе неведомая жажда — чувство обезвоживания, требующее возвращения.

Мир экзистенции — это и ни бытие, и ни Ничто. Это водянистое полуничто, в котором существует абсолютно всё, но лишь неполно, отчасти проявлено. Холизм мира — это целостное существование частичных явлений: какие-то молекулы от одного, какие-то орга-

ны от другого, какие-то плоды и листья от третьего, какие-то обрывки мыслей от четвертого, чье-то пустое место, чьи-то страницы, какие-то символы, тени, отражения, циклы, числа, перья, феномены восприятия, флаги, вопросы. "Неполная и окончательная" антология онтологического. Частично всё отчасти во всем. Тупиковые чудеса полувещей-полуничто, из удивления перед явлениями которых в головах всех так же отчасти проявленных существ возникает полупрофанная-полусакральная философия, и которые в целом составляют абсолютный антиномический лабиринт. Выйдя из него, существа вновь обретают целостность и покой. Но они всегда возвращаются, потому что что-то в этом лабиринте уже успело стать их частью, чем-то родным для них (долг не в том, чтобы воскрешать отцов, но в том, чтобы все воскрешались из сыновнего чувства). Английский эмпирик снова блуждает вдоль своей tabula rasa в поисках переселившихся душ, а древний жрец опять сомневается в том, существуют ли боги, или они — только вымысел, который все-таки надо снова найти в этих тупиковых тоннелях и коридорах.

Скрупулезный ночной критик способности суждения, пунктуально не веривший в прогресс человечества, и солнечный визионер, изнурявший себя всеми ядами и выращивавший у себя на лице бородавки, а также видевший долг в том, чтобы быть множителем прогресса, непереводимо провозглашают: "Господа! Перед лицом возвышенного мы обретаем разупорядоченность всех чувств"».

XXXIV. с. 28. Субъективная реализация внутренних парадигмальных измерений Традиции и Модерна, жара и холода, создает в адепте тот «огненный лед», песни о природе которого исполняет космическая эстрада и, в частности, провозглашающая рождение сверхновой группа «Николай Коперник».

XXXV. с. 19. Данное утверждение лучше всего оставить без комментариев.

XXXVI. с. 11. «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος» (др.-греч. «в начале был Христос») — т. е. адепт, ставший первоначалом мира. Он — символ человека, достигшего Ничто, воскресшего из сыновнего чувства и лежащего в основе Абсолюта. Он отделен от всего в совершенной внешней дистанции и внутренне всему соедин.

XXXVII. Достижение пустотности — это в принципе то же, что искал в одной из своих биографий Лотреамон: «способ исчезнуть,

более подобный жизни, чем смерти» (*Рид Д*. Изидор. Тверь: Митин журнал, KOLONNA publications, 2008. С. 143). Совершенно очевидно, что такое исчезновение не является самоцелью.

XXXVIII. с. 9. Преодоление Абсолюта — это самопреодоление.

XXXIX. с. 6. См. далее в тексте.

## «Архэ/тектура 2» (параграф 66)

XL. с. 172. В данный параграф планировалось включить следующий фрагмент, который редакция приводит по сохранившейся рукописи:

Когда А. исчез, всё вокруг него кружилось, жужжало, кричало, стучало, носилось из стороны в сторону, и было наполнено жизнью, и всё было на виду. Он чувствовал обновление, словно оказался новостройкой, пустой внутри и молчаливо стоящей в центре огромного шумного города. Он ощущал себя зданием, которое не ждет ни жильцов, ни гостей. Черные окна безучастно наблюдали за огнями фонарей, автомобильных фар, рекламных щитов и витрин, светом других домов, звезд, луны, горящих глаз кошек, крыс и бесшумных ночных птиц. Зачем-то остались только тело, одежда, и откуда-то впервые появилось «я» — не то эгоистичное «почти что я», которое цементирует впечатления и идеи, но «я» пустое, чистое, как выметенный после строительных работ пол в прохладной и светлой, негостеприимной комнате.

Мир впервые стал внешним, и А. вышел во двор, совершенно не чувствуя при этом, что оказался в нем. Не было ни встречных взглядов, ни приветствий, ни окликов, ни дуновений ветра на лице, ни притяжения. В его внутреннюю пустоту влетело что-то темное, демоническое, но вскоре покинуло его почти с поспешностью. Теперь он был домом, слишком опасным даже для привидений.

В тот вечер он обнаружил, что всё, к чему он прикасается, тоже исчезает, но не так как он, незаметно, находясь воплоти, но совершенно, безвозвратно. И он начал свое путешествие, не оставляющее следов, не способный предотвратить это никаким известным кому бы то ни было способом самоустранения (поскольку он и так уже

не существовал), и не в силах остановиться, потому что на то была окончательная воля. Он был последним, кто видел страны с их многообразными обычаями, живущих в них людей, океаны, землю, горы, облака, животных и растения, лунные кратеры, планеты и многое, многое другое, иногда непостижимое, а иногда знакомое; и последним, чье присутствие ощущали все явления в мире, был он.

Но вот, когда вокруг, казалось бы, не осталось уже ничего и никого, он не почувствовал покоя и не испытал удовлетворения. Он знал: кому-то всё же удалось уйти, бежать от исполнения его миссии, и это бегство А. воспринял как преследование: сначала из бедного подъезда в одном из северных приморских городов, затем по железной дороге, а дальше след то пропадал, то вновь появлялся. Теперь, находясь в абсолютной пустоте, А. испытывал страх, что этот кто-то, кому удалось уйти, придет к нему.

Как он ни желал того, ему никак не удавалось избавиться от своего тела (единственное, что получилось, — это отделить голову от туловища, что, в общем-то, было довольно бессмысленно и обременительно). Он избавился от своего имени (и теперь мы никак не будем его называть), но и этого оказалось совершенно недостаточно, чтобы уберечь себя от опасности возвращения того, иного, беглеца (или, как он стал подозревать, беглянки)..................................
Вокруг не было ничего, и не было никакого «вокруг», как не было пространства-времени. Внутри единственного тела — его тела — жили только память обо всем увиденном и ужас ожидания.

В бездонной пустоте невозможно было спрятаться, и для укрытия он решил сотворить небо и землю, испещрив последнюю пещерами и горами, обрывами и подземельями; и свет, чтобы он давал тень-убежище; и воду, в которой можно спутать отражения; и день, чтобы появилась укромная ночь; но этого оказалось недостаточно, чтобы умерить ужас. И он сотворил всякую живность, наделив ее защитной окраской и обучив искусству мимикрии; и людей — мужчин и женщин, — и научил их строить большие города со множеством тайных темных одиноких переулков и многолюдных площадей и проспектов, где можно затеряться. «Пара-выра за себя!» — В его мире природа и дети полюбили игру в прятки.

Но в один из вечеров, которые повторялись уже многие миллионы лет, кто-то нашел его. Говорят, это была девушка, которую никто

раньше нигде не видел, и которая, кажется, никого не замечала, но старалась при этом ничего не касаться руками с очень древним, но довольно простым колечком на одном из тонких пальцев. Только его она обняла.

## Глава 2. ПРИМЕЧАНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ

*Epistola: Ex Borea Lux* — Послание Максиму Борозенцу, датированное мартом 2010 г., следующего содержания:

«Выдающийся феноменолог Эдмунд Гуссерль считал, что источником того, что он определил как кризис европейского человечества, явился не столько рационализм, сколько искаженная, дефектная рационалистическая тенденция эпохи Просвещения, основанная на механицистском редукционизме и исключившая всё, принадлежащее духовной сфере. Однако даже беглый обзор философских тенденций нескольких последний столетий заставляет усомниться в верности этого на первый взгляд совершенно оправданного предположения.

Иллюзия, называемая современностью — Модерна ли или Постмодерна — оказывается гораздо более честной по отношению к непроизносимой высшей реальности Традиции, чем сами последователи великих традиционалистов в большинстве своем.

Духовное и сакральное, мистическое и мифологическое остаются неизменной осью, вокруг которой вращаются занимающие человечество идеи. Всё без исключения рано или поздно становится священным, либо превращается в миф, либо раскрывает свой мистический потенциал. И мир всё больше поддается склонности выдавать свои тайны, а еще чаще просто придумывать вместо подлинных тайн нечто, что можно не без эффекта выдать за таковые — какие-то незначительные секреты, так что создается впечатление, будто у каждого явления — от булавки до священнослужителя — в не слишком тщательно спрятанной, уголком торчащей из-под покрывала шкатулке хранятся оккультный дневник, паучьи лапки и астральная нить.

С обращением к духовному, совершающимся якобы вопреки вольтерьянству, кантианству и позитивизму, кризис только усугубляется,

что особенно очевидно на примерах теософии, оккультизма, спиритуализма, а в последнее время и традиционализма — этой новейшей моды на одежды, скроенные из материалов древности.

Насколько подлинно традиционалистское восхваление одухотворенной старины и отрицание представителями этого радикального течения светской современности, в то время как Сакральная Традиция не может быть утрачена, а Божественная воля обойдена ни при каких обстоятельствах, поскольку, чем отдаленней от ее источника мы находимся, тем ближе оказывается и возможность нашего возвращения? Ответ прост: таков стиль.

Прекрасные и немногие служители прошлого презирают грязь современности, но не потому ли только, что она своими пятнами портит изысканные одежды их Weltanschauung? Они знают, что остановить процесс всемирной деградации невозможно, так как он заложен в самой логике развития человечества, но, тем не менее, пытаются притормозить мировые тенденции, отделяя себя от них и тем самым лишая их тотальности. Это так же бессмысленно и необходимо, как повседневное соблюдение чистоты тела — деятельность столь же обреченная и потому требующая длительной череды регулярных повторений.

Традиционалисты соблюдают гигиену в отношении своей веры, часто очищенной и от того, во что следовало бы верить, точно так же, как большинство людей соблюдает гигиену тела. Конечно же, иногда честнее бывает вымазаться в грязи. Но только не в этом случае: красивые строгие одежды гораздо более ценны, чем вызванное непростительно человеческой гордыней смирение. Возможно, беда этого мира не в том, что короли — голые, а в том, что слишком часто платья принимают за королей? Но вероятно и то, что по одной только этой причине наш мир всё еще можно считать благословенным.

И всё же, почему рассуждения традиционалистов так вычищены, выхолощены, разумны, осмысленны? Почему их цель так ясна и стерильна в своей недостижимости?

От традиционалистов нельзя услышать бессмысленного бормотания: вместо травмированного внутренним конфликтом языка — взвешенные слова, вместо стенаний и жалоб, перебиваемых идиотическим хохотом, — подходящие к разговору имена и уместные цитаты, вместо нелепых замыслов и поступков — прагматичные действия, вместо вызванной неловкостью грубости — умение держать себя в контексте происходящего, но всегда быть немного над и чуть в стороне. Они не сморкаются во время молитвы, и не чихают за разговорами о сакральных текстах — возможно, зря, особенно если вспомнить Тимофея из Газы, цитировавшего туманное рассуждение Аристотеля о носе: "...Через него идет и чихание, выход сжатого воздуха — единственный, относящийся к движению воздуха, предвещательный и священный признак".

Однако такая гигиена в отношении поведения и мировоззрения совершенно недостаточна, а, окажись она достаточной, то может стать и опасной, поскольку необходимо также постоянное соблюдение интеллектуальной чистоты. Проблему составляет то, что традиционалисты обращаются к своим классическим источникам — Генону, Эволе, Элиаде, Вирту, Головину и Дугину — как к источникам знания, сокровищнице фактов и фраз, как будто боясь спуститься или подняться немного ближе и оказаться поглощенными энергией непостижимого, проникающей каждую недосказанность учителей.

Классики традиционализма говорят о том, о чем говорить нельзя, к чему невозможно подобрать адекватных слов, о чем не принято даже скулить и мычать, а их последователи повторяют за ними только то, что респектабельно скрывает от слуха и глаз эту сверхъестественную дерзость: эти последние плещутся в пене у самого берега великого океана и считают себя при этом светящимися в темноте впадин глубоководными существами.

Они претендуют на избранность в том, что не превращает их в пятна и пыль только потому, что вовсе не подозревает об их существовании — на избранность в мире священного, метафизического, неназываемого, непостижимого, первоначального, смутные пред-

ставления о котором доходят до нас только через великодушное веселье смыслов и символов, рассыпанных по Вселенной.

Иллюзия, называемая современностью — Модерна ли или Постмодерна, — оказывается гораздо более честной по отношению к непроизносимой высшей реальности Традиции, чем сами последователи великих традиционалистов в большинстве своем, не желающие принять на себя ни смирения религиозных людей, их беспрекословного подчинения Божественным заветам и заповедям, ни того ощущения неудобства по отношению к священному, которое иногда проявляет себя в так называемой «светской» культуре (конечно, необходимо учитывать, что именно застенчивость зачастую является единственной причиной отрицания: так человек, чувствующий себя неловко в обществе, превращается в грубияна и может спровоцировать скандал).

Примером такой не осознающей себя (а значит, искренней) и скандальной скромности Модерна может послужить программное для “Венского кружка” эссе Рудольфа Карнапа “Преодоление метафизики”, автор которого считал невозможным подлинное метафизическое знание и какие бы то ни было философствования о “высших сферах”, отдавая метафизику в распоряжение художественного творчества и, в частности, музыки. Не думаю, что можно предложить что-либо более точное и верное в данном отношении, тем более сегодня, спустя почти столетие со времени публикации этого эссе.

Достаточно ли ясно понимают наши скитальцы, что сверхчеловек — другое название для сумасшедшего, когда он видит то, что дано видеть только ему, и дурака, когда он ничего не может сказать об увиденном?

Современный человек не может самостоятельно (т. е. без какого-то дара свыше, снизу или со стороны) ясно мыслить о метафизике и ответственно поступать в согласии с надмирными принципами: если он не способен невероятным (сверхчеловеческим, субъектно-радикальным) усилием преодолеть эту невозможность, то не стоило бы делать вид и обманываться, будто стену, за которой простерлись бескрайние поля трансцендентного, удалось перепорхнуть благода-

ря посещению лекций “Нового Университета” или прочтению книги “Люди и руины”: честный гражданин современности не мнит себя ровно стоящим среди развалин, для него они — последняя связь с прошлым. И, кроме того, как говорил Гёте, “человеку надлежит быть снова руинизированным!”

Традиция и метафизика сегодня не могут быть предметами обсуждений и размышлений: о них можно только петь и проповедовать, рисовать, писать живопись и сочинять стихи, а в остальном — молчать. Традиционалистам необходимо целенаправленно учиться простоте незнания. Нужно запретить себе произносить слово “Традиция” и вырвать язык, произносящий слово “Бог” без внутреннего подчинения этому слову.

Олег Фомин написал: “Традиционализм — это не то, что вы думаете”, и оказался абсолютно прав: мы, называющие себя традиционалистами, не должны и, более того, не способны думать о том, что это значит. Те, кто без напускного юродства способны принять данность своего полного идиотизма перед лицом священного, эти онемевшие дураки, Le Mat, нули — они-то и есть люди высокой чистоты, но много ли найдется среди традиционалистов желающих подражать им, вытягивая из их бессловесных песенок, посвистываний и уханий тайну этой дефективной, но единственно возможной для нас мудрости?

Когда-то святые могли проповедовать птицам, теперь настало время нам научиться слушать птичьи проповеди. А потому, следуя предостережению Мейстера Экхарта, “молчи и не болтай о Боге. Ибо когда ты болтаешь о нем, то ты лжешь, творишь грех”. Не нужно болтать и о Традиции, но следует пытаться видеть ее проявления в самых простых вещах: закрытой книге, электропроводке, кипяченой воде, табачном дыме, деревянном стуле, кошачьей свадьбе, не прячась за вычитанным алхимическим символизмом, а также пресекая в себе всякую мысль о рунах или Таро. “Традиционализм — это не то, что я думаю”.

Прежде чем завоевать внутреннее право на следование Генону или Элиаде, традиционалисту желательно было бы внимательно прочесть Канта, Карнапа и Витгенштейна, способных приучить человека к гносеологической гигиене, к тому, что следует молчать о том, о чем невозможно говорить. “Недостижимое достигается через посредство его недостижения”. В частности, кантовская философия учит интеллектуальному аскетизму.

Рудольф Штейнер считал, что Кант осуществил спасение потустороннего от секулярной логики развития западноевропейской философии через возрождение тезиса о примате веры над разумом. Но следует добавить, что Кант совершил попытку спасения потустороннего также и от самих потусторонников, от тех, кто, не прилагая особых усилий, вторгается в сферу трансцендентного, претендуя на знание о Боге и тайнах, скрытых в окружающих нас вещах, равно как и на связанное с этим знанием избранничество.

Подобно тому, как аскет отделяет свое тело от удовлетворения на первый взгляд необходимых потребностей, Кант самым жестким образом отказал себе в запредельном. Несправедливость северного кёнигсбергского критика по отношению к Сведенборгу, возможно, действительно боговдохновенному мистику, в применении ко многим другим оккультистам и религиозным философам оказывается горькой и суровой правдой. В “Грезах духовидца, поясненных грезами метафизика” Кант писал, что “наглядного познания иного мира можно достигнуть здесь, не иначе как лишившись части того разумения, которое необходимо для познания здешнего мира”.

Сведенборг, этот ясный, трезвый и глубокий ум, действительно поплатился рассудком за открытие ему ангелами сокровенных тайн: ему даны были ответы на некоторые вопросы, которые, если вновь воспользоваться кантовскими словами, “превосходят возможности человеческого разума”. Но почему же так рассудочны и разумны современные традиционалисты, которым открыты даже не “вещи в себе” и не отдельные тайники сверхъестественного, а высшие духовные принципы, руководящие миром? По какой причине всего лишь туманный намек на подобное знание не сводит нас с ума?

Говорят, что среди служителей прошлого и тайновидцев много глупцов и идиотов, но как все-таки редко можно встретить настоящего идиота, лунатика или блаженного в подобной среде, между тем как именно последние являются единственным свидетельством подлинности поиска и ответственности в отношении отстаиваемой позиции.

Много сказано было людьми просвещенными и просветленными об ученом незнании, об остановке человека перед непостижимым, о немоте, о глупости, достойной самой искренней похвалы, и об “императиве великого безумия”. Выдающийся русский ученый и философ-анархист Василий Налимов утверждал: “В непрерывном расширении горизонта нашего незнания и приобщении к Миру в том его величии, которое раскрывается в осознании всей грандиозности его *незнания*, — наверное, прежде всего и заключается смысл нашего существования”.

Однако незнание — это одна из столь же полезных, сколь и распространенных способностей человеческого разума. Традиционалисты же заявили о том, что ступили на дорогу, с прохождением которой не может быть связана ни одна из человеческих способностей. Это сверхчеловеческий путь.

Достаточно ли ясно понимают наши скитальцы, что сверхчеловек — другое название для сумасшедшего, когда он видит то, что дано видеть только ему, и дурака, когда он ничего не может сказать об увиденном, хотя, возможно, хотел бы произнести об этом тысячи молитвенных слов? Как это нескромно и немного старомодно в нашем мире торжествующего рассудка: быть не в своем уме, свихнувшись от наблюдения за невидимыми числами и соответствиями, формирующими мир.

Видеть основные начала — значит быть уже слепым и безумным от северного света бесконечно малых солнц (на них видна печать креста и розы) и южного мерцания непостижимо колоссальных лун (возле каждой из них сидят огромные собака и волк, а под ними плывет скарабей, вестник утра), на которые рассыпается, оставаясь не-

изменным, единый источник. Слепые инфернальные боги-идиоты играют о том же самом на флейтах в своей космической темноте. Об этом нельзя произнести ни слова. Об этом невозможно размышлять.

Отныне говорить и думать можно — если, конечно, по какому-то недоразумению еще не пропало желание, — только о чем-то другом».

2 *Поучительная история ослушника из монастыря Т.* — имеется в виду следующий анекдот. Монах умирает и попадает в рай. К нему приближаются ангелы, души умерших и духовные сущности, и объясняют, как устроен загробный мир и как в нем следует себя вести. Также они говорят ему, что Бога (уже) нет. Монах тут же опускается на колени и начинает молиться. Очевидно, думают встречающие, он счел их утверждение испытанием его веры, и убеждают, что это не проверка, а открытие великой тайны последних времен. К тому же, гармония небес нарушается, если молитвы обращаются к тому, чего нет — к небытию. Они говорят ему, что не дозволено, ставя под угрозу существование рая, молиться несуществующему Богу в загробном мире, умножая таким образом небытие. Монах же отвечает им: если Бога нет, то всё дозволено. И продолжает молитву.

3 *а также мистический дарвинизм* — основная концепция так называемой «академии мистического дарвинизма». Основоположник — Девиантов Ренат Онуфриевич (1809—1883), русский ученый биокосмист, сторонник механического богословия, археомодернист, немец по происхождению (фон Девиант). Создатель периодической таблицы философских элементов. Основной труд — «Сверхъестественный отбор как важнейшая тенденция развития идей Я. Молешотта и Ч. Дарвина» (1859, был запрещен царской цензурой). Основное понятие данной теории — сверхъестественный отбор, т. е. космический процесс, при котором из всех живых организмов сохраняются в вечности (в контрадикции с дарвиновской темпоральностью) только те, которые обладают качествами, способствующими успешному воспроизведению своего эйдетического подобия.

В переходной среде организм из индивидуума трансформируется в над-тип (в согласии с бакуническим принципом «перехода из я в

мы»). Мутации внутри над-типа внешни по отношению к типу без потери определяющих качеств. Это — высшая разновидность дизруптивного отбора: сохраняются только крайние (см. работу «Геометрическое вычисление экстремизма трансгрессии», 1882) направления изменчивости. Цель процесса — приспособление к «там-нишам» и «там-субнишам» (напр., Summum Bonum; Dii Minorum Gentium; Llias Malorum; Lapsus Memorae). Сверхъестественная разновидность дизруптивного отбора поддерживает полиморфизм внутри постиндивидуума (см. посторганизм). Утрачивается связь посторганизма с родом, семейственностью (см. анпатриархия; анматриархат).

Согласно конвенциональной классификации выделяют: зоотамы (напр., археоптерикс) и антропотамы (напр., полководцы, псевдоплатоники). К сожалению, Девиантов не успел создать ясную классификацию растений, грибов и простейших, хотя, будучи блестящим психобиологом, серьезно занимался психологическими особенностями первых двух царств (см. статьи «Разум грибов и их способность к убеждению», «Травы и вариации их настроений при передаче»).

Индивидуум, согласно Молешотту — Дарвину, в интергалактической суперсреде принимает на себя функцию аллеля (аллеломорфа), обладая суммой фенотипов всех пройденных им витальных стадий. Сверхъестественный отбор осуществляется через Божественное вмешательство. Основная среда обитания постиндивидуумов, прошедших сверхъестественный отбор — теоценоз с универсальными субуровнями: эдемоценоз и аидоценоз. Отрывок из письма Девиантова Э. Геккелю за август 1884 г.: «Тело не одушевлено тчк душа то что в процессе жизненной эволюции происходит из тела тчк смерть переходный этап между телом и душой тчк световое тело зачаток тчк». Таким образом, Молешотт — Дарвин с центральной формулой сверхъестественного отбора является, по словам академика Елизарова, «сов. пр. трин. выч. срынь. сум. кр. прот». Также, на основании изучения известняка, окаменелостей и винных камней Девиантов пришел к идее об эволюционном переходе от живых организмов к минералам, что привело к его окончательному разрыву с классическим дарвинизмом.

Уникальная теория Девиантова опередила свое время, и всё больше ученых и философов XXI в. (см. работы Варга Викернеса) обращаются к ней как к аппарату, по универсальности уступающему

только математическому. Молешотт — Дарвин исследуется такими междисциплинарными, а также межнедисциплинарными передовыми сферами человеческого знания, как патафизика, катахимия и трансгеторология.

*Девиантов Р.* Сверхъестественный отбор как важнейшая тенденция развития идей Я. Молешотта и Ч. Дарвина. М.: Наука, 2009.

*Deviantoff R.* Letters to Ernst Heinrich Philipp August Haeckel and Peter Barlow. London: Penguin books, 2008.

4 *и письмо выдающегося русского ученого Рената Онуфриевича Девиантова Чарльзу Роберту Дарвину* — Приводим содержание этого исторического документа с некоторыми купюрами.

«...Теория твоя оспаривается многими недостойными, но и многие достойные усомнились в ней, когда обнаружили, что последствия ее, провокация коих усмотрена ими в труде твоей жизни, могут быть печальны. А посему искажаю замысел твой и осуществление его в теории твоей о происхождении видов путем естественного отбора для твоего же блага — да возрадуешься ты данному и возблагодаришь ты за извращение сие учения твоего не меня лишь, ничтожного в скромности своей и смиренномудрии, но Господа нашего, который и извратил. Внимай моему посланию.

Борьба за выживание не есть непреложный принцип мира сего, но принципом таковым, в непреложности своей остающимся таковым, является борьба за бессмертие. Бессмертен тот, и только тот (хоть бы и желал оказаться таковым и другой, кто не является тем), кто остается в мировой Памяти, ресурсы коей пусть и бесконечны, но ограничены.

У животных и растений носителями Памяти выступает каждый отдельный живущий в радости или горе представитель отдельного вида. Вообще же, животные, растения, грибы и простейшие, подобно членам французской Академии, бессмертны здесь, на Земле.

Человек же кардинально отличается от одного, двух, трех и четырех царств живых существ тем, что способен к бессмертию исключительно за суровым пределом земной жизни, ибо Память его — в могилах предков его, а не в голове. А потому фундаментом борьбы за бессмертие в человеческом мире выступает вовсе не

борьба за выживание, но борьба за смерть: умирает сильнейший, и это так.

Теперь заметь: низшие разновидности людей цепляются за жизнь, и таковых ничтожное большинство. Но борьба за выживание не оправдана у таких ни видом, ни Академией, ни родом. Словно липучку вырабатывают они из малодушия своего и неполноценности своей, благодаря коей поганят Землю собой и товарищами их.

И лишь мудрое меньшинство тех сильных, которые борются за бессмертие, а также за смерть, которая есть основа предыдущей борьбы, что мы оговорили прежде чем приступить к сему: основа предыдущей, хоть в перечне нашем и следует за ней.

А потому неправдой и глупостью и оптимизмом омрачились постулаты твои: так как неверно, что сильнейший выживает в борьбе за существование, но верно обратное — истинный закон, — что умирает сильнейший в борьбе за бессмертие (полководец, псевдоплатоник), основу же последней пытливый ум усмотрит в борьбе за смерть, что и очевидно для острого глаза.

Смекни сам: кто есть сильнейшие среди людей? Сильнейшие среди людей есть мученики, герои и гении. И что же? Святые принимали мученическую смерть, желая сего; и гении умирали от нищеты и насмешек, желая сего. И любовь чистая, как у Тристана и Изольды, не потомками венчалась, но смертью (не заподозри: наш с Клавдией Рудольфовной отрок уж хуже всякой смерти). И никогда не было надеждой сильных — выживание: в борьбе за идеалы и идеи свои боролись они за смерть, и не закрывали перед ней глаза, но, напротив же, выпученными очами встречали ужасный лик ея, ибо знали, что достойная смерть есть победа в борьбе за бессмертие и что дверь эта и в райские кущи, и в Вальгаллу, и в культуру музеев и библиотек.

То же и с расами: высшие из них давно уже в мире ином — и атланты, и скифы, и древние арии, коих жалкие подобия рассуждают еще о белой коже, а у самих покров и вовсе уже поросячий, и лоснятся розовощекостью лица их.

И вот вывод: нет среди сильнейших борьбы за существование, а теория твоя есть, но и она — идеализм.

Но скажешь ты, что изменчивость есть постулат нерушимый и что по пути оной идут стройной вереницей существа, коим надлежит приспосабливаться к миру. Однако же и то неправда: тогда бы все

существа в равномерной эволюции стали подобны людям в жадности своей, и мир — мир наш стал бы убог, подобно........... (почерк неразборчив. — *Прим. авт.*).

...но вспомни Баруха, а вспомнишь его, и возникнет в голове твоей мысль его, которая есть закон, о том (она), что камень стремится остаться камнем, а тигр — тигром. Изменчивость же хуже смерти, ибо она есть измена роду и символу (эйдосу), и лучше уж помереть существу любому, чем выжить столь недостойно и предательски. Не приспосабливаются должным образом существа, но укореняются во вселенской Традиции.

.... (Неразборчиво. — *Прим. авт.*)... спасибо Его Величеству королю Убю, что избавил нас от ху... (неразборчиво. — *Прим. авт.*) и е... (см. в рукописи. — *Прим. авт.*). Таков смысл наследственности.

Поясню сие изрядно: мир постоянно меняется, а потому каждое существо должно с младенчества оставаться неизменным, дабы менялись только комбинации калейдоскопа жизни, а иначе всё древо жизни в волшебстве своем заключиться в один только лист на ветке его.

Переходит же жизнь из одного измерения в другое по коридорам гибели символически неизменна, но меняет измерения сии присутствием одного, нескольких, четверти, пятерых, половины или восьми или большего числа представителей своих, но никогда не всех.

Для утверждения же в бессмертии рода или существа живого, а также и человека, действует сверхъестественный отбор Господа нашего и многих богов, ангелов, и сильфов, и историков, и скарабея, и демонов пархатых, а вовсе не естественный отбор, в коем заблуждался ты до прочтения сего письма.

Ренат Девиантов, Варшава, 22 февраля 1859 года от Р. Х.»

5 *в чем не прав Рене Генон? Эмпирический традиционализм...* — Основа традиционного мира и парадигмы Премодерна — это признание того, что над миром вообще и человеческим миром в частности господствует метафизический Высший Принцип. Его владычество этернально, и все временные проявления подчиненных ему ноуменов и феноменов, в том числе неизбежные нисхождения, так или иначе подвластны воле Божества. Нынешняя деградация — это отдаление

от первоначала. Однако при условии, что всё подчинено Его воле, имеет ли серьезное значение в вечности то, что точка Б (мир) отстала от точки А (Первопринципа) на энное количество времени? Даже растянутая и качественно измененная связь между ними остается неразрывной. В противном случае мир просто рассыпался бы на части. Без такого фундамента мы жили бы во Вселенной сартровской «Тошноты». Но традиционалисты и сторонники теологии богооставленности превращаются в эмпириков, если считают, что Высшего Принципа теперь уже нет или что он нас оставил. Вполне эмпирический аргумент: этого нет, потому что этого не видно.

С чего началась современность? С эпохи ли Возрождения, или с Филиппа Красивого, или с Декарта, или с Великой французской революции, или с изобретения паровой машины? Вряд ли. Скорее, современность была зачата в книгах де Местра и родилась в традиционализме Генона. Подобно тому как капитал обрел метафизическую плоть благодаря Марксу, Модерн как проблема, как парадигма, а для большинства и как символ веры вышел из лона «Кризиса современного мира». Генон — эмпирик, когда он пишет, что иерархии, традиционных ценностей и почитания Высшего Принципа в последние времена не видно. Само название его книги — откровенная тавтология. Современность сама по себе и есть кризис. Так что, возможно, точнее было бы говорить о современности как одном из кризисных состояний традиционного мира. Традиция ниоткуда не приходит и не уходит никуда. В общем-то, люди Традиции, какими бы неадекватными они не казались сегодня, говорят о status quo. Нет ничего, что не имело бы отношения к Традиции. Хотим мы того или нет, способны мы на это или не способны, в любом случае мы живем по моделям древних мифов и пророчествам сакральных текстов.

Действительно, нет ничего нового под Солнцем! Глобализация возникла с появлением первой деревни, капитализм начал подавать признаки жизни еще при Зигфриде, философия началась с досократического материализма, экологические катастрофы сформировали нынешний облик Земли, популярная культура использует ритмы и знаки по крайней мере тысячелетней давности, первым государством был ад, а предком телевидения была ныне утраченная сущность, в

отношении которой впервые в истории Вселенной была произнесена на праязыке Фраза «какого х...!» (при *х*... равном ± *n*(...). — *Прим. авт.*). Таким образом, основные достижения нашей цивилизации представляют собой большей частью простые заимствования. Даже то единственное, что не позволяет нам с полной уверенностью произнести фразу «На всё воля Божья» — я, конечно же, имею в виду диск «Шедевры оперы в рок-обработке», — всё равно, благодаря исполнению матросским хором «Летучего голландца» Рихарда Вагнера имеет какое-то, пусть и очень отдаленное, отношение к потустороннему владычеству.

Постмодерн виртуален. Но и Модерн — не реальность, а интеллектуальная конструкция. Модерн приходит к нигилизму. Постмодерн выходит из него. Первого нет в итоге, второго нет изначально.

Если понимать Модерн в кантовском смысле, как совершеннолетие, т. е. самостоятельность и самодостаточность человека, то это невозможно в принципе: человек всегда несамостоятелен и недостаточен. Модерн — это утопический проект (недаром ему предшествовала целая череда великих утопий), фантазия, или даже сказка, о каком-то другом — постчеловеческом, Божественном — виде существования, — о спинозовской causa sui. И если Постмодерн — это то, чего нет, то Модерн — это то, чего не было. Над векторами, монадами, таблицами индукции, геометрическими доказательствами, вольтерьянскими остротами, антиномиями, категорическими императивами, научными фактами и натуралистическими романами всегда проглядывает Высший Принцип, или Бог. Стержень рассуждений Бэкона — натурфилософский, магический. Стержень рассуждений Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли, Шеллинга — религиозный. Также и пафос, например, Ламетри, по природе своей магический, а пафос Вольтера — религиозный. Когда Генон критикует идеализм и спиритуализм как перенесение материализма в сферу духовного, не критикует ли он в своем эмпиризме тот же древний как мир манифестационизм с его волшебной всепроникающей материей? С другой стороны, теория богооставленности, к которой склоняются традиционалисты — что это, как не мистическая разновидность деизма?

Деизма, неверного в принципе, так как Бог — не только не часовщик, но и не беглец, и не брезгливый капризник.

Эмпирический традиционализм соглашается с констатацией смерти Бога в современном мире. Но имеет ли фраза Ницше «Бог умер» абсолютный смысл? Он действительно умер, и мы даже знаем почему, но в мире «вечного возвращения» это далеко не последний факт относительно Бога.

Поскольку в основе традиционного символизма лежит закон тождества, но совершенно неуместен закон исключенного третьего, можно предположить, что в нем действует логика в духе Николая Васильева: «А» в ней может быть и «не-А». То есть Премодерн может быть и отрицающим его Модерном, и Постмодерном. Премодерн — это единственная цельная парадигма. Остальные — только проекты, вышедшие из библиотек и кабинетов интеллектуалов.

Генон, по всей видимости, слишком верил в человека, когда предположил, что последний, словно какой-то корыстный титан, способен идти вопреки Вселенной, подчиненной Божеству. Генон сам поверил в иллюзию, которую разоблачал. В одной из лекций Александр Дугин говорил, что XX век был более древним в русской истории, чем, например, XIII или IX. Это так, и не только в отношении России: вся культура последних ста лет — магическая, мифологическая, мистическая, религиозная: от Блока до Кубрика, от Джойса до Led Zeppelin, от Кафки до Пелевина, от Эда Вуда до высокобюджетных голливудских фильмов. Самая современная из современных культур — американская — в истоках своих основывается на холизме, манифестационизме, циклизме, misterium tremendum романтиков США, а истокам этим не более двухсот лет! Или почему, например, современный Поппер и постсовременный Делёз основные силы свои направляют против Платона, такого, казалось бы, далекого от интересов современного мира? И каков итог? Поппер в своем утверждении Запада разрушает сам фундамент западной цивилизации — идеал Античности и утопии Возрождения, а Делёз в своем утверждении плоского, виртуального и ризоматического заканчивает жизнь прыжком из виртуального в подлинную трансцендентность, и делает это

иерархически: сверху вниз. Нынешние времена, без сомнения, демонические. При этом демоническое — это неотъемлемая часть мира Премодерна. Но были ли когда-нибудь светские времена? Возможна ли вообще секулярность в мире, целиком и полностью подчиненном воле Бога?

Современность и постсовременность — всего лишь туман, идя сквозь который, мы ощущаем под ногами всё ту же землю, по которой ходили наши праотцы. Традиционалисты, которые всерьез принимают этот туман, и верят в ложь, ими же разоблачаемую, являются эмпириками, чья критика основывается исключительно на опыте и чувственных данных.

Если абстрагироваться от свойственного радикальным традиционалистам и консервативным революционерам эмпирического отрицания современности, то мы обнаружим у них ту основную идею, которая от гностиков через «Братьев Карамазовых» Федора Достоевского переходит в мистический анархизм Вячеслава Иванова и Георгия Чулкова: это идея тотального неприятия мира. Не вымышленной конструкции Модерна, но мира как такового, во всей его полноте, — отрицания той безразличной Вселенной, в которой прекрасное рука об руку идет с беспощадностью, в которой удивительные существа, от микроскопических бактерий до фиалок, от насекомых до тропических птиц, от ведущих телевикторин до представителей человечества вынуждены участвовать в процессе обмена веществ и борьбе за выживание, а в худшем случае еще и компенсировать угасающий энтузиазм чтением теософской литературы.

Традиционалистское анархическое неприятие мира заключает в себе признание только одного основополагающего качества космоса — его красоты. Для человека эстетически ориентированного это качество самодостаточно, но для тех, кто смотрит на мир также с этических и религиозных позиций, оно сопряжено с непомерными жертвами. Замечу, что под эстетически ориентированным человеком я вовсе не подразумеваю эстета в духе Уайльда и Бёрдсли, так как это был бы человек искусства, а само оно глубоко религиозно по своей природе. Светского искусства вообще не существует. И, со-

ответственно, то, что противоречит требованиям художественного творчества, антирелигиозно. Плохо написанное толкование на Библию имеет меньшее отношение к религии, чем талантливое описание отхожего места. Вовсе не денди принимают отвратительные стороны мира, — эти эстеты как раз крайне консервативны (о чем писал, в частности, Отто Манн) и максимально гуманны. Грязь мира допускают и оправдывают те эстетически ориентированные люди, которые отдыхают (конечно же, не без пользы для кругозора), перелистывая толстые журналы, где на одном развороте можно увидеть и фотографии жертв апартеида, и обложку рекомендуемого мистического бестселлера, и рецепт постного пирога, и миловидную девушку в шубе, изготовленной из 150 шиншилл или иного количества каких-нибудь других зверьков, которых всего неделю назад она заботливо кормила суши и приготовленным в пароварке рисом. Это люди, настолько самоотверженно преданные красоте Вселенной, что готовы убивать себя и саму эту Вселенную ежедневно, лишь бы только, возвращаясь вечерами с работы, видеть из окон маршруток и собственных автомобилей переливающиеся огни витрин и мерцание рекламных щитов. Отвергая всё это, эмпирический традиционализм отрицает вовсе не вымышленную им современность, но то же самое, что отрицали аскеты и бунтари древности: космос, всё так же, как и в самом начале, подчиненный Божественной воле. В этом вечном «Нет» бытию — прохождение страшного испытания, которое Бог дает всем существам. Но вовсе не в декадентские времена Захер-Мазоха, а гораздо раньше большинство людей истолковало такое испытание как особый род извращенного удовольствия, или, в более широком смысле, как прелесть.

Идеализация прошлого ничем не отличается от идеализации настоящего. Концентрационный мир как следовал, так и продолжает следовать логике Высшего Принципа, преподающего нам урок выхождения за пределы действительного и возможного через перманентную инициацию. В наше время «А» и «не-А» обнаружили свою противоположность и одновременно свое единство с такой очевидностью, какой не было, наверное, никогда раньше. Темная, демоническая сторона всеобъемлющего Первоначала сегодня проступает с особой отчетливостью. Но рано или поздно, в соответствии с диа-

лектическим принципом, или ведомая Божественной волей к метаморфозам и круговращениям, она вновь станет светлой. Единственная проблема может заключаться в том, что после этого чудесного превращения о нашем мире кто-нибудь скажет: «Свет горит, а дома никого».

6 *опыт Протея: упражнение как тезис* — Мишель Монтень считал, что упражнение может научить человека труду и стойкости, укрепить его душу. Единственное — оно, с точки зрения автора «Опытов», «не может приучить нас к самому большому делу, которое нам предстоит — к смерти, здесь оно бессильно». Упражнение имеет силу только через повторения, а смерть повторить нельзя. Несколько иной точки зрения придерживался Цунетомо Ямамото. В «Хагакурэ» он писал: «Созерцать неизбежность смерти следует ежедневно. Каждый день, когда тело и ум пребывают в покое, нужно представлять себе, как тебя пронзают стрелами, убивают выстрелом из ружья, протыкают копьем или разрубают мечом. Каждый день нужно воображать себе, как ты погибаешь в горящем здании, как тебя уносят огромные волны, поражает молния или присыпает обломками каменных стен во время землетрясения. Каждый день нужно переживать падение с высокой скалы, смерть в результате болезни или самоубийство после смерти хозяина. Каждый день без исключения нужно считать себя уже мертвым». Однако позиции французского и японского мыслителей невозможно считать противоположными, так как и тот, и другой говорили прежде всего о стойкости и об искусстве умирания (первый — через философствование, второй — через подчинение воле хозяина), а умирание — это вовсе не смерть, но часть жизни — иногда конечный, а время от времени и начальный ее этап.

Смерть не имеет с умиранием ничего общего, как не имеет она близости ни к чему вообще, представляя собой абсолютную пустоту, отделенную невидимой границей бездонной пропасти ото всех явлений мира. Иными словами, смерть — ничто, которого нет нигде.

Как научиться смерти? Учителем и образцом для упражнений в ней я предлагаю избрать Протея, способного принимать различные облики. Гёте, изучая растения, увидел его в листе, а Эмерсон, исследуя космос в его непостижимой целостности, уловил присутствие этого божества в воле, проникающей всю природу. Протей — вопло-

щение манифестационистского отношения к миру. Во Вселенной, в которой возможен он, не существует смерти. Но мир полярен и строится на соответствии противоположностей, так что именно Протей является лучшим учителем смерти, — причем потому лишь только, что он (даже вопреки легендам) совершенно с ней не знаком.

Подражая ему, меняйтесь. Смысл ваших метаморфоз будет заключаться не в том, что вы стали другим, но в том, что вы совершенно, в полной мере перестали быть прежним. Вас уже нет, но вы уже есть. Выберите жизнь, подходящую для того, чтобы удовлетворить собственное тщеславие (если его нет, уделите прежде жизнь приобретению этого бесценного порока): например, занимайтесь физическими упражнениями, изучайте языки, много читайте, соблюдайте правила этикета, ухаживайте за своей кожей и тому подобное. Станьте тем, кем вы всегда хотели быть — вашей собственной человеческой утопией. Это научит вас скромности. Следующую жизнь посвятите тому, чтобы опуститься на самое дно, достигнуть предела деградации. Станьте тем, о ком вам стыдно даже подумать. Пусть свиньи блюют при взгляде на вас, как то уже было с героем Лотреамона. Это научит вас гордости. Еще одну жизнь проживите каким-нибудь млекопитающим, например львом. Это научит вас страху. Другую жизнь будьте органом в теле любого существа, и это научит вас восприятию целого. Следующие десять жизней проживите как минерал, мертвец, книга, луна, Монтень, богомол, всеобъемлющий бог Спинозы, ребенок, фиолетовый цвет и чье-то случайное слово. Столько жизней, но где же смерть? Упражняйтесь в ней бесконечно, в райском саду, а также и в последнем круге ада. Но если вы еще не забыли о задаче, поставленной в самом начале, повторите пройденные уроки более внимательно.

7 *антитезис: коан Ницше* — Решение мастера Мумонканиса:

«Сверхчеловек — победитель Бога и Ничто».

Связка «Бог и Ничто» есть абсолютная Двоица — совершенная Любовь.

Победить «Бога и Ничто» — значит подчинить Любовь воле. Отсюда Кроули: «Любовь есть закон, любовь, направляемая волей». Отсюда же его «Ноль равен двум».

Победа над миром и «любовь в воле» — одно и то же.

Поэтому Исус-Нигиладептус, олицетворивший любовь (т. е. сделавший ее собственной волей, своей властью) говорит: «Я победил мир» (Ин. 16:33).

Кроме того, положение Ницше — преодоление фундаментальнейшей бинарной оппозиции, т. е. мировой структуры, позволяющее, если вернуться к религиозному символизму, Ему (Исусу Христу, или Кристосу, или Рух Аллаху) встать через отдельность в начале мира (стать перво-Логосом после манифестации), согласно, например, тому же Иоанну.

Исус есть находящийся нигде изначальный центр сферы, проявленная окружность которой повсюду. Сам крест указывает на то, что Исус — это божественная плоть, жертвенно наложенная на пространство.

Царь мира как коронованный анархист, поскольку он не то что противостоит вселенскому целому, а просто выходит за пределы порядка этого целого, дистанцирован от побежденного Им мира.

В конце концов, победа (т. е. любовь в воле) — это, в сущности, осуществление возвращения, поскольку как таковое возвращение невозможно (нельзя войти в одни и те же воды дважды, не говоря уже о том, чтобы придать этому акту вечность), и Тот, кому оно удается, становится владыкой мира, отдельным от целого зеркалом всего. Возвращение, воскрешение во плоти, не есть доказательство божественности, но оно является свидетельством победы над Богом, доказательством любви и победы над Ничто.

8 *пятый бореальный экзистенциал* — см. схему М. Борозенца: «Фаза “D”: МЕТАМОРФОЗИС (Количественный рост преображается в качественный, объем порождает направление и рост вверх; преобразование энергии)

Точка перехода, движение (направленное) > Давать, класть, помещать > жертва > божество (ствол Мирового Древа)

Дуть, дышать, выдыхать вон > умирать

Девочка > дверь, двор > дурак

Ты > два, двойственность > сомнение, зло

Экзистенциал: D — ПРЕОДОЛЕНИЕ (трансгрессия)

Преодоление — это слом равномерного ритма, волевое решение нарушить инерцию. Обретение пространства за границами себя. Осознание зияния как Двери по ту сторону. Инерция иссякает и на взлете нужны все силы без остатка для последнего, решающего этапа».

9 *Джемаль акцентирует героическую необусловленность искусства.* — Утрачивая себя в произведении искусства, предмет сохраняет только свою форму и компенсирует потерю всего остального — абсолютно всего — пустотой.

При этом не-существование предмета в живописи яснее, отчетливей его существования вне ее, поскольку существование пренебрегает формой, а не-существование форму акцентирует.

Живописи не может быть в бесконечном пространстве, в Апейроне-Самадхи. Она есть только тогда, когда в ограниченном пространстве соединяются цвет и форма, подчиненные сменяющейся череде замыслов, утопий и идеалов живописца, т. е. ее самой. Она может быть подобна выходу в коридор или тоннель, бесконечность которого — прямо напротив смотрящего, и только прямо напротив. Иными словами, живопись не живет в бесконечности жизненного мира, но может жить как бесконечность.

В произведениях родителей автора это находит особенно яркое выражение. Живопись Игоря Чередникова принимает форму цветов, деревьев, полей, лиц, стеклянных сосудов, ночных дорог, соборов, рыб, времени, бездн, воздуха, сияющих и поглощающих входов в... Темной пустоты (живой и движущейся, как в мамлеевских 'Шатунах') и пустоты безмолвной и бездвижной; посмертных рассыпающихся земель в космическом пространстве; потустороннего сияния; и света по эту сторону. Графика Нины Даниленко — спасение жизни из жизненного мира, из неприкрытой тотальности тяжелого вселенского сна — в субтильное таинство видений. Дома, собаки, птицы, путники, ангелы и корабли существуют в этих картинах словно при выключенном свете, являясь единственными источниками освещения. Художница показывает нам, как не от мира может быть целый мир, существующий уже не в совокупности душного бытия, и даже не в очищенном от газово-пылевых облаков холоде небытия, но в совершенно Ином, Другом, Нездешнем.

Космические земли рассыпаются у нас на глазах, обнажая мягко ослепляющий свет.

Искусство дарит взгляду всё, чего нет. Оно — феноменологическая трансгрессия.

10 *А после смерти Царя* — а после убийства короля этот нигилист и бунтовщик не занял трон, как предполагали некоторые сомневающиеся, но оставил владыкою крупный экземпляр зеленого насекомого — жука, которого постоянно таскал с собой в террариуме. Жук тот и правил целый век, вошедший в историю как Эпоха хаоса и процветания, а головы королевской никто с тех пор и не видел.

## Глава 3. ПРИЛОЖЕНИЯ

### Мистерия 14
### Из стихотворного комментария

1. Н. В. Сперанской

В темноте так много света,
Чёрного, как Ваше платье.
Где Вы? Где ты? Где Вы? Где ты,
Не носящая распятья?

Я ищу Вас справа, слева,
В центре, в выси и внизу.
Где ты? Где Вы? Где ты? Где Вы
В Иоаннову грозу?

Я ищу внутри, снаружи,
В счастье вечном и в беде,
В жаре пламени и в стуже...
Где Вы? Где ты? Где Вы? Где?

Только ли за гранью мира
Заключу тебя в объятья —

Вас, отвергшую потиры
В этом храме всеприятья?

Где ты? Где Вы? Где ты? Где Вы?
По мостам несутся листья
В вихре мирового древа.
Я ищу как пёс, как мистик.

### 3. Ludus puerorum

Натэлла! на
Асфальте вы видите
Тайного имени знак нарисованный мелом
Это в детской игре кто-то
Лишний нездешний опасный
Лишённый предела
А возможно

Святой
Превзошедший
Единство и множество сумму и
Разность бесплотность и тело новичок
Абсолютный достигший
Ничто вам оставил мелок
Символ вы завершите
Как взлёт завершает прыжок
А затем в
Явь-неявь вновь играть будут дети бог те кто
жесток дети бог те кто жесток дети бог те кто
жесток

### 4. Мосты Розена

Мне рассказали, что когда-то ты
Нашла среди вращения природы

Невидимые Розена мосты,
Ведущие через миры и годы.
И я слежу: всегда, когда печаль
Вокруг, тебе становиться вдруг скучно,
Ты нетерпеливо смотришь в даль
И исчезаешь без оглядки и беззвучно, —

Без старости, без выстрела в висок,
Но испарившись в грустной атмосфере.
А я века смотрю под потолок —
За жизнью жизнь — и всё равно не верю.

### 6. Сталь: EndKampf

Сталь — это зеркало, в котором
Ты отражаешься, герой.
А в мире добром,
В мире новом
Ты вместе с мрачной стариной
Забудешься своей страной.

(Да и сама она едва ли из чувства долга и морали
убережёт свои границы).

Сталь не забывает лица.
Всё возродится.
Каждый год пройдём мы задом наперёд.

И может быть, найдём источник, начало — слово
или точку.

Этот мир не так прекрасен
Как тот, каким он должен быть.

Ни один вопрос не ясен,
До ответов не дожить.

Дай мне обещание
Выучить язык другой —
Львиное рычание
Или волчий вой.

Герой, ты думаешь о смерти.
Она давно в своих руках
Хранит письмо твоей невесте,
Работающей на полях, —
Письмо о долгой жизни вместе —
Без точек, в нескольких словах.

Смерть не придёт к тебе случайно,
И не случайно ваше братство.
Будь сильным, будь отчаянным
В преодолении препятствий.
Живи и умирай с надеждой
Что скоро будет всё, как прежде.

«Рррррр» — благословенье.
«Уууууу» — молитва.
Ты не мёртв ещё, но страшен, словно мёртвый,
перед битвой.

«Да, смерть!»
В словах Савитри Дэви
Ты черпал гнев,
А в этом гневе
Ты — тот же абиссинский лев.

Смерть за плечом, наверно, левым.
За правым — жизни круговерть.

### 7. Музыка

Стала ты моей любимой песней.
За тебя погибнут города.

Пусть смеются те, кому известно,
Что под нами падает звезда.
Фортепьяно, флейты и гитары
Повторяют вечный твой мотив.
Ему вторят внешние пожары
Логоса, рождающего миф.

Верю, что в твоей любви жестокой
Начал жизнь ребёнок музыкальный
С волей Севера, гармонией Востока,
Юга ритмами и Запада сознаньем.

Дай мне знак, что всё ради него.
Назови его своею ложью.
Спой собой, что всё — из ничего.
Сочини мне Эрос Невозможного.

Древнюю мелодию,
Спетую ли, сыгранную
На моей ли Родине,
Или на забытой мной,
Спой, сыграй мне, музыка
Песню мира нашего,
Знак о Рождестве его —
Звезду упавшую.

..................

Слепая музыка-праматерь,
Способна делать ты пьяней
Вино, пролитое на скатерть
Трясущейся рукой моей.
Сегодня — ночь осенней Пасхи.
Сегодня — первый Новый Год.
История — всего лишь сказка
Для меломанов и господ.

Что-нибудь под песенку
Ты станцуй, красавица.
С ржавым ужасом сомнений
Помоги мне справиться.

Что за платье расписное?
Эти символы на нём
Означают что-то злое —
Но мне всё равно. Запоем
Музыкантов помянём!

Что так истерична флейта?
Что ребёнок жуть поёт?
Всё равно. Вина налейте —
Плачу вперёд!

### 7. La-bas

Здесь медлит даже скорость света.
Лучи как будто бы ползут,
Теряясь, как и наши тени,
Спускавшиеся по ступеням,
Отстав и изменив маршрут.

Я знал, что мы лишимся веры.
Я предугадывал беду,
Когда сходили мы в пещеру
За чем-то столь же эфемерным,
Как песня, спетая в бреду.

### 9. Он

Стало тихо, очень тихо в комнате твоей.
Не ведёт в неё сегодня ни одна из дверей.
Нет окна — стена сплошная. Не звонит телефон.
В тёмном кресле неподвижно сидит чёрный Он.

Страшно, страшно, очень страшно в комнате твоей.
Тишину вдруг нарушают причитания людей.
В темноте ты ясно видишь красные пески пустыни,
Зная, что сидящий рядом мир живых давно покинул.

Но каким-то плотным духом, материально-сверхтелесным,
Он явился, и пустыню показал такой же тесной,
Как и комната, в которой Он сидит перед тобой.
Из песков этих вернулись только мёртвый и святой.

Кто же выдержит известность тяжести грядущей силы?
Кто способен будет жить, стоя Столпником в могиле?
Кто уйдёт в пустыню снова? Там ли возродится Он?
«Мертвецы уже вернулись со своих похорон».

### 11. Белые глаза

Вы белые глаза не отводите,
Они и так не смотрят на меня.
Хочу понять, куда же вы глядите
Так заворожено у чёрного огня.

Наверно, вам ушедшие видны
Туда, где всё невидимо, неслышно.
Вы этим взглядом с тем обручены,
Кто среди них, кто ваш далёкий ближний.

Как будто бы в померкнувших глазах
Иного можно видеть отраженье,
Я всматриваюсь, несмотря на страх,
И наблюдаю чьё-то приближенье.

### 12. Вампир

В белой-белой темноте
Шепчут алые мне губы

О Дунае, о мечте
Так навязчиво и грубо.

Чтоб не слышать и забыть,
Я устало их целую,
И даю, даю им пить
Кровь мою, давно больную.

Снег ложится на кровать
И на стол, к гостям накрытый.
Нам придётся подождать.
Может, мы навек забыты.

### 13. Сны Аполлиона

В сновиденьях недремлющим взглядом,
Обращающим грани в ничто,
Вы увидели в Каменном Граде
Два лица Антонена Арто.

Всё на свете течёт, словно камни,
И горит, будто тающий лёд.
Вы раскрыли небесные ставни
Птицам тверди и стиксовых вод.

Вам, конечно же, вовсе не ново
Это вечно иное Одно.
Не всего, но чего-то другого
Вам теперь обещанье дано.

Вам оставили вечные лица
На речной междоликой стене
Те, что только способны присниться —
Только те, что не гаснут в огне.

Вы под вечер раскрыли страницы
О страданиях Жиля де Реца,

И теперь уже райские птицы
Вам оставили синее сердце.

### 14. Mater

Странный дух явился мне
Под старинные напевы
Весь в серебряном огне
В образе прекрасной девы

Перед тем, как раствориться
За стеной другого сна
Эти чёрные страницы
Мне оставила она

Древнюю чёрную книгу
Листая, листая, листая,
Я скоро узнаю, узнаю
Всё то, что ни я
и никто
никогда
не сумеет понять.
Я видел всего, что вы видите, Тайную Мать.

# ВОССТАНИЕ ПРОТИВ ЖИЗНЕННОГО МИРА

## 2

Философ — человек обреченный. Даже если внешне у мира есть предел, внутренне он бесконечен. Изучая предельные основания бытия, философия в ее классической, наиболее развитой и уже завершенной западной модели, не имея широких возможностей для эксперимента, ориентировалась на создание таких схем и образов мира, таких понятийных конструкций, которые отражали бы наиболее вероятные из возможных фундаментальных центров и пределов Вселенной. Первым неуверенным, еще детским шагом на этом пути было обнаружение Фалесом «архэ», воды как субстанциального первоначала, а последними, уже спотыкающимися под тяжестью столетий шагами — определение конкретной личности Штирнера самим Штирнером как финал посткартезианской рефлексии, а также указание на преодоление человека как безусловный предел для антропоцентричного мира, данное Ницше, последним классическим западноевропейским философом. И только после смерти философии, где-то между положением ее во гроб и поминальной речью, произнесенной Хайдеггером, а также витгенштейновской не слишком торжественной минутой молчания, выяснилось, что же составляло основную проблему, делавшую возможным само ее существование и неизбежный финал. Ответ был дан почти одновременно, на рубеже XIX и XX вв., тремя философами: Уильямом Джеймсом, Анри Бергсоном и Эдмундом Гуссерлем. Первый назвал это «чистым опытом», «цветущим, жужжащим беспорядком» жизненного потока. Второй — свободной длительностью «потока сознания». Третий — всеобъемлющим «жизненным миром». Всё это — три названия единой реальности бесчисленных феноменов, окружающих нас и нами дополняемых. Реальности, выйти из которой нам не дано: вокруг и сквозь человека текут верхние и нижние воды явлений; внутри и снаружи — создающий на поверхности этих вод рябь и могучие волны ветер фактов сознания; на дне каждой из рек, носящих наши с вами имена, — дно из болотистой земли и камней опытных данных.

Реальности столь же строгой, сколь и поэтической, в которой рождаются и умирают все возможные идеи и существа и совершаются все возможные действия. Реальности, в которой ничего нельзя потерять навек, но всё с необходимостью должно на время затеряться. Реальности, почти полной, если бы ни недостаток среди ее основных символических первоэлементов огня, но достаточно полной, чтобы, подобно этносу, отрицать иное, наружное, внешнее. Огонь — не как один из бесчисленных феноменов, не как оставляющая на коже ожоги и уничтожающая леса иллюзия и тень самого себя, но как Логос — возникает как раз извне. Впервые его топика как чего-то иного, мгновенного, молниеносного, утопического, вторгающегося из запределья, из ниоткуда по отношению к миру, в котором всё течет, была открыта Гераклитом. Философия как исследование с позиций метаопыта, метасознания, метажизни и есть такое вторжение. Проникновение Логоса в поток бытия опасно, травматично, оно оставляет осколки, пустоты и шрамы. Но мир реальности своей беспредельной способностью к отражению и умножению всего и вся путает огонь в его собственных отражениях, и там, где возникает краткая вспышка, благодаря зеркальности вещей создается иллюзия мирового пожара. Дианоэтический, логический, диурнический выход за пределы «жизненного мира» — это условие существования западной философии, но, поскольку такой выход всегда также и вхождение в реальность, его трансгрессивность мгновенна, чуть-чуть — и в прошлом, и всякий такой внешний взгляд на пределы действительности краток, как жизнь конкретного человека, и носит имя смотрящего. Философия Запада неспособна к анонимности. Ее история — это история наименований ноуменального, а также история имен самих называвших. В итоге, а точнее — после итога, Гуссерль, изначально ясно видевший проблему, так и не сумел ее решить, затерявшись среди надуманности трансцендентального субъекта и не придуманной, довлеющей океанической открытости интенционального сознания, пытаясь в своем последнем, разумеется, незавершенном труде систематизировать бесчисленные феномены. «Специалист по фундаментам», как он сам себя называл, закончил свободным падением сквозь безопорный поток вещей. Мир победил философию — не только пластмассовый, как пел Егор Летов, но жизненный мир победил ее. Постмодерн с его ризомами и нефиксированностью, метаморфозами

простых явлений и изысканной усложненностью, не требующей содержания, — это и есть Lebenswelt.

## 1

Русская философия, которой не был знаком ни силлогизм запада (по совершенно справедливому замечанию Чаадаева), ни Логос как таковой, зарождалась в очарованности поэтической стороной жизненного мира, не выходя критически за его пределы нигде, кроме разве что социально-политической сферы. Социалисты, анархисты и крайние консерваторы осуществляли какое-то подобие философского вторжения в реальность, но последняя ограничивалась исключительно социальными институтами с риторическими, не более того, выходами в трансценденцию. То же, что принято считать классикой русской мысли — Владимир Соловьёв и космизм, — является результатом тотальной погруженности в сновидческий мир «всеединства», во Вселенную с ее имманентной идеальностью. В этом спуске невозможно было поймать тяжелый взгляд извне, необходимый для философии, заставляющий реальность смутиться, покраснеть хотя бы на мгновение, но была, напротив, только ослепленность красотой мира.

В русской литературе можно обнаружить несвойственную русской философии интуицию, благодаря следованию которой выполняется первое условие философствования — сомнение в объективной правде, в действительности, в данности жизни. Вспомним знаменитые слова из «Моцарта и Сальери» Пушкина:

> Все говорят: нет правды на земле.
> Но правды нет — и выше. Для меня
> Так это ясно, как простая гамма.

Тема этих строк — не столько пессимизм и разочарование в мире, сколько отказ от мира в его дуальности, тотальности, всеобщности, всеединстве вещного и идеального как аксиома мышления, как простейшая и необходимая гамма для рассуждения — или зависти.

Когда бы все так чувствовали силу
Гармонии! Но нет: тогда б не мог
И мир существовать...

Так же пушкинский «свободы сеятель пустынный» отвергает человеческий космос. И так же Пушкин являет нам образ беспощадного крюотического Логоса: «Глаголом жги сердца людей». Эти откровения, озарения не были доступны так называемой классической русской философии, целиком и полностью погрязшей в жизненном мире и не допускавшей даже мысли о борьбе с ним. Подлинная дианойя, истинный взгляд на мир извне был присущ поэтам, а также, если не прежде всего, старообрядцам — бегунам, беспоповцам, безденежникам: в них зарождалась настоящая философия России как предчувствие, как интуиция, как дистанция. Ее мы встречаем и у Достоевского: не Бога не приемлет Иван Карамазов, но мира, Им созданного. В этом — Логос русский, хаотический, рождающий миф, а вовсе не в софиологии, «общем деле» или монизме Вселенной.

Настоящая русская философия, наследующая интуициям староверов, Пушкина и Достоевского, а не очарованных сонных космических странников, родилась слишком логично, даже до абсурда логично — из предисловия. Казалось бы, никто не начинает с предисловия, ни писатель, ни читатель, ни тот, кто сжигает книгу, но философия России из какого-то противоречия, из утонченной извращенности избрала своей отправной точкой вступительную статью. «Идея неприятия мира» была опубликована Вячеславом Ивановым в 1906 году в качестве вводного эссе к книге Георгия Чулкова «О мистическом анархизме». Помню то чувство восторженной причастности, которое испытал, когда впервые увидел первое издание этой тоненькой невзрачной книжки на выставке «Башни» Иванова, и как мы с моей сестрой Ольгой, изумленные спиритическими фотографиями Минцловой и хранящимся в музее-квартире Блока томом «Сочинения А. С. Пухина», вышли на питерскую улицу, уже совершенно чужую, как мир, и спешили сесть в маршрутный автобус. Сама работа Чулкова своим неумолимым стремлением к абсолютному синтезу, примирению и сглаживанию углов не выбивается из общего контекста русского философского Ренессанса, то есть не имеет к философии ни малейшего отношения. В ней — вырванные листочки из Бакуни-

на, Ибсена, Ницше, Достоевского и Соловьева, и данный случай библиотечной клептомании вызвал в свое время умеренный скандал, и только. Другое дело — предисловие Иванова, по-дионисийски вводящее в русскую философию, уже, казалось бы, такую живую и даже взрослую, то, что должно было спровоцировать ее рождение: дистанцию, расстояние, оторванность, неприемлемость, неприятие. То, что Алеша Карамазов называл бунтом. «Без противления Божеству нет мистической жизни в человеке, — пишет Вячеслав Иванов, — нет внутренней драмы, нет действия и события, которые отличают религиозное творчество и религиозность динамическую (имя ей — мистика) от неподвижной преданности замкнутому в себе вероучению с его скрижалями нравственных заповедей и обрядовых установлений. Корни богоборства скрыты в тех экстатических состояниях, откуда проистекли первые религии». При этом следует помнить, что богоборство может быть угодным Богу или неугодным, правым и неправым. Высшее — богоборство Исуса Христа, возлюбленного Богом более всех. Христос подводит нас к антиномии неприятия: «Он велит “не любить мир, ни всего, что в мире”, — и сам любит мир в его конкретности, мир “ближних”, мир окружающий и непосредственно близкий, с его лилиями полевыми и птицами небесными, веселиями и благовониями, и прекрасными лицами людей, как в солнечной разоблаченности прозрачного мгновения, так и под дымною мглой личин греха и недуга. Он говорит, что царство Его не от мира сего, — и вместе благовествует, что оно “здесь, среди нас”. Он тоскует в мире, потому что “мир лежит во зле”; но каждое мгновение сам снимает зло и восстановляет мир истинный, который внезапно становится видимым и ощутимым тронутой Им душе, как исцелившемуся слепорожденному». Именно в этом заключалась и задача-мечта Гуссерля, так и оставшаяся недостигнутой: «Нужно сперва потерять... мир, чтобы вновь обрести его в универсальном самоосмыслении». Идея неприятия мира для Иванова в том, чтобы вырваться из «заклятого круга явлений», придерживаясь при этом своего рода принципа ахимсы: не уничтожать, но преображать вместе с собой. В этом — Эрос Невозможного, и в таком отказе от Вселенной — рождение русского Логоса, выход за пределы жизненного мира, бунт, восстание. Рассуждение. Пробуждение.

У мистического анархизма будет развитие и в советскую эпоху, и в наше безвременье. Возникнут тайные ордена, последуют аресты, ссылки и смерти. Будут распространяться устно гностические легенды о неприятии мира, сотворенного темным Демиургом. А потом, в работах Василия Налимова, мир одержит очередную победу, погрузив гностического рыцаря в спонтанный, настежь открытый глазам поток сознания и хаотическую гармонию феноменов. Подобно героям «Чапаева и Пустоты» Пелевина, Налимов поддается древнему искушению признания, что всё и ничто — одно и то же, и, уходя от мира, он погружается в бескрайний океан единого семантического поля, то есть снова жизненного мира. И все-таки, возвращаясь к программному для мистического анархизма эссе Иванова, отметим, что русская философия впервые состоялась в нем как особая, иная логика, как взгляд на мир извне, по ту сторону ноэтического.

Следующий, гораздо более радикальный шаг — философия Льва Шестова, человека, погруженного в изломанную стихию подозрения, стихию комнатную, тесноватую, с неверным ночным светом, но оттого не менее страшную, чем самый титанический шторм, выбрасывающий на алый берег мегалодонов. Неприятие всеединого мира Шестовым было столь велико, что его можно сравнить с Гагариным, впервые увидевшим нашу Землю из космоса: только Шестов благодаря своему сомнению увидел извне сам космос в целом. Увидел — и отвернулся. В книге «На весах Иова» он задал, возможно, самый безответный вопрос: «И, вопреки древним, задача человека не в том, чтоб вернуться к первоначальному “единому”, а в том, чтоб уйти от него как можно дальше? Так что вырвавшееся из лона Единого индивидуальное в своем дерзновении совершило не преступление, а подвиг — величайший подвиг!». Религия учит, что на вопросы, которым нет ответа, вернее всего отвечать положительно.

Если для Декарта, к примеру, Бог не может быть обманщиком, и это — последний аргумент, то для Шестова не только может, но и является лжецом. Если небытие — тезис, а бытие — антитезис (ни в коем случае не наоборот), то Шестов обращается к отрицанию отрицания, в котором нет, однако, ничего синтетического, — к хаосу. «Идея хаоса пугает людей, ибо почему-то предполагается, что при хаосе, при отсутствии порядка, нельзя жить. Иначе говоря, на место хаоса подставляется не совсем, с нашей точки зрения, удачный

космос, т. е. всё же некоторый порядок, исключающий возможность жизни. До такой степени идея порядка срослась с нашим душевным строем. На самом деле хаос есть отсутствие всякого порядка, значит, и того, который исключает возможность жизни. Хаос вовсе не есть ограниченная возможность, а есть нечто прямо противоположное: т. е. возможность неограниченная. Постичь и принять абсолютную свободу нам бесконечно трудно, как трудно человеку, живущему всегда в темноте, глядеть на свет. Но это, понятно, не возражение. Тем более что в жизни, в той жизни, которая возникла в нашем мире, где царит порядок, встречаются трудности много большие и абсолютно неприемлемые. И тот, кто знает эти трудности, не побоится попытать счастья с идеей хаоса. И, пожалуй, убедится, что зло не от хаоса, а от космоса, и от космоса же все те "необходимости" и "невозможности", которые превращают наш мир в юдоль плача и печали».

В своей левитирующей философии беспочвенности Шестов избегает блаженства. Его отрыв от земли — не результат молитв и упражнений в послушании, но игра различными притяжениями и обман отталкиванием источников каждого из них ради достижения чего-то наиболее близкого к последнему пределу, и во имя выхода вовне.

Впоследствии из безопорности, беспочвенности будет черпать силы для бунта против бытия Азсакра Заратустра, так же как и Шестов вдохновленный Ницше. Но его жест — это уже не только стремление вовне, но и антифилософия. При всем единстве мысли и действия Азсакра в своей крюотической практике зачастую демонстрирует их полный разрыв ради абсолютной элиминации первой. Жестокость к самому себе и бережное отношение к существам, заключенным вместе с нами в тюрьму реальности (в частности, к раненым хищникам, фонд помощи которым Азсакра возглавляет в Магнитогорске) вызывают восхищение. Но все-таки нас интересует русская мысль и кесарево сечение, необходимое для ее появления на свет, а не эта блистательная попытка абортирования.

В конце 60-х гг. XX в в Москве, на квартире у Юрия Мамлеева, сформировался эзотерический круг, который вошел в историю как Южинское подполье. В разное время в него входили выдающиеся люди, бывал, к примеру, Венедикт Ерофеев. Но центр духовной

общности составляли Евгений Головин, Гейдар Джемаль и сам Мамлеев. Головин — человек ренессансного типа в отношении творческой многогранности личности и человек совершенно древнего, прадионисийского типа по своей абсолютной дистанцированности от современности. Мы не найдем у него восстания, он был очарован мистической материей, ее сновидческим материнством, а также материей-незнакомкой, шелка которой веют доисторическими поверьями, — он был заворожен ей как сын, как любовник, как алхимик. Он не отрицал жизненного мира, поскольку отказывал в существовании смерти. «На Север, на Север, на Север неистово рвется пропеллер!» — писал он, но, в конце концов, то был Север не холода и пустоты, но цветущая и жужжащая весенняя Гиперборея.

Иное отношение к миру у создателя «метафизического реализма» Юрия Мамлеева. В общих чертах его философское неприятие было сформулировано уже в раннем сочинении «Утризм Я», нашло художественное развитие в рассказах и таком шедевре, как роман «Шатуны», но ясность его философия обрела в 1970-е годы, прежде всего в тексте «Последняя доктрина». Мамлеева отличает беспрецедентная, совершенно несвойственная другим близким к традиционализму авторам вера в человека. Но эта вера страшная, разрушительная; ее ужас превосходит ветхозаветные испытания. «Из человеческого существования можно выжать такое, — боги будут завидовать...», — сказано в «Империи духа». Блестящий знаток индуистской Традиции, Мамлеев, тем не менее, ставит вопрос, не вполне приемлемый даже для этой сферы «вечной философии», предполагающей максимальную свободу. Можно ли «выйти за пределы Бога, за пределы Абсолюта»? Бытие в тотальном единстве содержится в Божественном Ничто, включающем в себя абсолютно все феномены жизненного мира. Но метафизический вирус, голод, неутолимая потребность, обнаруженная еще Кантом «природная склонность разума», которую не способны остановить даже тупики антиномий, требует выхода вовне единства — выхода, в котором и зарождается философия. Начиная с этой отправной точки, на которой остановился в своем гениальном прорыве Шестов, Мамлеев продолжает путь. Он пишет: «Последняя доктрина — это “учение” о том, чего нет, о том, что лежит по ту сторону Бога, Абсолюта, о том, что трансцендентно по отношению к Богу, к Реальности и к высшему Я. Это “учение” о

том, что Бог является всего лишь “телом” истинно трансцендентного (говоря методом аналогии), а не сущностью Трансцендентного; последнее является как бы истинной Тьмой, истинным Океаном, который “окружает” Реальность...». Человеку даны если не возможность, то потребность и долг выйти из центра мирового целого, где происходит концентрация энергии жизненного мира, на периферию, а затем через какую-то щель, разрыв, катастрофу, подготовку переступить несуществующую черту и оказаться в невыразимости антимира. Мамлеев называет это выходом в Бездну, в транс-тьму, в Ночь. «Существо Бездны, таким образом, — благодаря новой инициации — начинает видеть реальность как уже радикально преобразованную» — т. е. такое существо из транс-тьмы осуществляет то, о чем Иванов писал в связи с Христом, и к чему стремился, так и не достигнув этого, Гуссерль. «Сфера Бездны — сфера принципиально отличная от всего существующего». Существо Бездны — это русский философ грядущего. Он смотрит на жизненный мир извне, как Логос. Как уже отмечалось, такой взгляд недоступен ни софиологам, ни космистам, но к подозрению о его возможности были очень близки Пушкин и Достоевский. Старообрядцы также смотрят на мир извне, из света настолько яркого, что он черен — в демоническую темноту мира настолько темную, что она светла электрическим свечением. Старообрядцы, Пушкин и Достоевский — выразители «России Вечной» — мамлеевской категорической утопии. Конечно, жажда трансгрессии присуща не только русским. Примеры тому: Гегель с его человеком как ночью и ничто, Ницше с его стремлением выйти за пределы человеческого, Арто, ушедший в никуда по черной радуге, Батай с жестокой и эротической жаждой преступания всяческих запретов, Фуко с жестом, обращенным на предел, Мальдорор у Лотреамона, восстающий против Творца и мира, им созданного, Бодлер с призывом уехать куда угодно, лишь бы прочь из этого мира, Эдгар По с его топикой «вне времени и вне пространства», Моррисон с «Break on through to the other side», Кобейн в девятикратном отрицании из «Smells like teen spirit», Кубрик, в «Космической одиссее 2001» показавший гипнотический полет сквозь вселенные к сущности и раздвоенности... Наконец, «Кайвалья-упанишада». Наконец, гностики. Наконец, Исус Христос. Можно было бы поторопиться с выводом и сказать, что жажда трансгрессии так или иначе заложена во всех людях, или в не-

которых людях на всей Земле. И добавить, что абсолютизация этой жажды в России обусловлена только лишь тем, что для нас это — последняя возможность мыслить. Но более взвешенным, разумным и логичным (вслед за Кантом мы, однако, предпочтем избегать в серьезных вопросах здравого смысла и правдоподобия) представляется другое объяснение: все те, кто стремился к невозможному, немыслимому, запредельному, к пустоте, бездне или ничто, а также к абсолютной смерти, рано или поздно оказывались в Вечной России. Они — иммигранты через трансгрессию. Но, возможно, «всему есть предел!» — возразит кто-то?

Человеку Вечной России, к какой бы расе или национальности он ни принадлежал, а равно и животному, и растению, и камню, и демону, и ангелу, и Богу Вечной России всегда будет недостаточно ни рая, ни ада, ни божественного блаженства, ни даже самой России. Он еще не способен приблизиться даже к самому себе, но уже его гложет желание отдалиться вообще от всего, оказаться там, где нет ничего, или просто — Там.

Главное философское произведение Гейдара Джемаля — «Ориентация — Север». В нем исследуется проблема соотношения духа и реальности. Поскольку реальность (т. е. жизненный мир) всеобща, дух — эфемерен, так как его сущностью является претензия на особость. Дух — это ИНОЕ, внереальное, то, чего нет. Реальность как ЭТО включает в себя всю совокупность явлений, и капитуляция перед ней лучше всего, возможно, выражена в Адвайта-Ведантийской формуле «Я есть То». Абсолют, поскольку он — иное по отношению к полноте реальности (в этом — принципиальное отличие от доктрины Мамлеева), может определяться в лучшем случае апофатически, т. к. его спецификой является его отсутствие. Реальность погружает все существа, подчиненные ее полноте, в объективный космический сон. Пробужденность, невозможная для живого существа, есть бунт против реальности с ее позитивностью, инерцией, причинно-следственными связями и роком. В этой невозможной субъективной пробужденности трансцендентный ветер ИНОГО обретает силу для восстания — прежде всего против онтологии. Существа, включенные в реальность, участвуют в разумном и сонном сценическом представлении, где наибольшего поощрения заслуживает гипертрофированная, превращенная в фарс серьезность. Всякий бытийный статус

фиктивен. Этот спектакль заслуживает исключительно иронического отношения, «онтологического скепсиса», по выражению Джемаля. В универсальном потоке жизни заключено «особо коварное проявление космического гипноза». Разоблачить его при пробуждении позволяет интуиция, противостоящая разуму как цензору бытия. Интуиция приводит к ориентации на безумие как противоположность онтологической наивности. Единственная безусловная активность человека, не связанная с обусловленностью реальности, это искусство. Приближаясь к героическому вызову, оно имеет дело с изначальным неведением, кристаллизующимся в личном мифе, и абсолютным ужасом. Искусство, поскольку оно имеет отношение не к реальности, но к фантастическому бытию, в любых своих подлинных проявлениях является авангардом, освобождающим от психологизма, времени, пространства и гегемонии архетипов. Безумие как единственное достижение субъективного духа выявляет в себе универсальный растворитель, абсолютный ужас. Пороги этого ужаса: встреча со своей неопределимой сущностью, опыт вселенского потока жизни и тщета реальности. В тщете впервые различаются НИЧТО и НЕТ: первое — как то, что включено в реальность, второе — как то, что обращено против нее. Единственным выходом в ПОМИМОБЫТИЕ духа является смерть. При этом смерть не является не только жизнью, но и гибелью, так как последние — только две стороны единой космической иллюзии. Выбор, данный живым существам в отношении жизни или гибели, является симуляцией свободы. Смерть — не прекращение жизни, но выход из жизненного мира. Она растворяет даже НИЧТО. Если у Мамлеева бездна — и есть невозможная цель, то для Джемаля эффект бездны создается безопорностью самой реальности, ее вагинальностью. Реальность чинит препятствия воле, прежде всего через идею блага (т. е. через платонизм), через мудрость как онтологическое согласие и смирение, через иллюзию избранности, т. е. приглашение к соучастию в мировом экономико-онтологическом процессе, через спасение, через идею прекрасного и т. д. Подобно Шестову, Джемаль становится на сторону хаоса, но не того, который предшествовал сотворению мира, а нового хаоса, возникающего из внедрения в сферу наличного невозможности. Преимущества гармонии перед таким хаосом — обман.

Единственное, что может вызвать симпатию к реальности — это принципиальная странность, чудовищность абсолютно всех существ, населяющих ее. Но нельзя забывать, что все они — пленники концентрационной реальности, живущие в страдании, пропитанном, как платок медицинским эфиром, идеями истины, блага и красоты. Единственный путь для пробужденного существа ведет к умалению реальности, через экстатическую агрессию любви, столь тесно переплетенной со смертью (не гибелью как неизбежным концом жизни, но смертью как ИНЫМ), что она уже невозможна иначе, кроме как в качестве метафизической некрофилии. Здесь происходит сопровождающийся криком рывок из тенет мирового тождествующего диалога между Я и ЭТО. Дальше существо влечет туда, где реальность сходит на нет — без спутников и покровителей, имея последним ориентиром Север как полюс невозможного. Поворот на него — это отказ от навигации, это путь вовне, это отказ от спасения. Джемаль заключает: «Идущий на север не боится ночи. Потому что в небе севера отсутствует свет».

Книга «Ориентация — Север» — произведение, вне всякого сомнения, находящееся под воздействием гегельянства. Но если Гегель в своем пантеизме шел к апологии реальности, то Джемаль изначально определяет свою задачу как прямо противоположную. Он многое берет от Гегеля, но оставляет в конечном итоге только смерть. Первые русские гегельянцы — Белинский, Бакунин и Герцен — осуществляли трансгрессию, но исключительно в социальной сфере. Философия Джемаля — это трансгрессия по отношению ко всей реальности, к тотальности жизненного мира. Это дианойя и бунт.

Александр Дугин в своей эстетско-эзотерической философии затрагивает широкий спектр проблем — от геополитики до кроулианства, от православия до культуры, от Сакральной Традиции до парадигмального анализа, от эпистемологии до философии языка. Такая широта может создать впечатление какой-то александрийской эклектичности, подкрепляемое тем, что иногда Дугин говорит или пишет что-то одно, затем утверждает нечто прямо противоположное, а дальше еще что-то столь же противоположное, совершенно выходя даже за рамки бинарных оппозиций и привычной противоречивости. Но при внимательном изучении выясняется, что он говорит всегда об

одном, или, точнее, говоря о многом, исходит из единственной мировоззренческой позиции, от которой не отступает ни на шаг.

В «Философии традиционализма» Дугин проводит апологию холизма как взгляда, без которого невозможно видение сакрального. Каким образом эта абсолютизация целостности и тотальной взаимосвязанности может привести к трансгрессивности? Казалось бы, призыв к включенности в наполненную символами и соответствиями манифестационистскую Вселенную полностью исключает выход вовне, и даже иные миры, о которых рассуждает философ, являются только отдельными уровнями мировой иерархии. Сидящий за бутылкой водки обитатель времени (и пространства) Ляпунов в своем инобытии вполне может оказаться титаном или богом, и оба его воплощения будут в равной степени действительны, но это вовсе не означает, что алкоголик выходит вовне, чтобы боговоплотиться, или бог спускается на землю, чтобы как следует выпить. Всё одновременно, всё в настоящем. Но, тем не менее, трансгрессия в философии Дугина не только присутствует, но, более того, является основополагающей и носит совершенно радикальный характер. Ее источником является эсхатология гностического христианства. Особенно ярко выход вовне представлен в таких сочинениях, как «Пути Абсолюта» и «Тамплиеры пролетариата». В них он, в отличие от Иванова, Шестова, Мамлеева и Джемаля, воспринимает в качестве субъекта трансгрессии не человека, но мир (отсюда — холизм). В финальном событии «Свершения всех Свершений», когда Вселенная во всей полноте завершается не циклически, чтобы вновь начаться, но окончательно и бесповоротно, Бытие не просто возвращается к своему истоку — всевозможности Небытия, но сквозь Небытие достигает Иного, которое превосходит и Бытие, и Небытие и является чистейшей в своей невозможности трансцендентностью, нереальным Абсолютом. Иными словами, мир высвобождается из-под спуда жизненного мира. Жизнь высвобождается из темницы жизненного мира. Не только для того, чтобы исчезнуть, но с целью сквозь исчезновение существовать иначе. Философия, таким образом, это общее дело для мира, но не в федоровском смысле, чтобы вновь возвращаться к себе, но ради саморефлексии в опыте окончательного, тотального разрыва с собой.

Тот, кто сознательно, а не следуя всемирному потоку, соучаствует в этом процессе дистанцирования — гностик, избравший опасный,

но единственно верный «путь левой руки». Впоследствии в своем парадигмальном анализе Дугин придает гностику методологически-метафизическую форму «радикального субъекта», который благодаря своей топике предельности, сам по себе лишенный онтологических доказательств, не видит уже препятствия в оппозициях мировых парадигм и даже (в осуществляемой им трансгрессии, дианойе) оказывается способен заглянуть за эти парадигмы, или просто — За...

Но дугинская трансгрессия — это не только выход вовне, но и спуск вглубь, под самую нижнюю глубину. Подобно Шестову и Джемалю, Дугин принимает хаос, но с особой целью: через него, через хтоническую материнскую стихию, через анархическое «архэ» земли увидеть ее лицо, — а это ничто иное, как стремление обнаружить и исследовать Логос хаоса, стратегическая цель завоевать этот Логос, геофилософски включить его территорию в границы мысли. Это значит одно — ввести в состав обращенной в руины, обнажившей архитектурные разрывы и пустоты, но оттого еще более прекрасной в древнем трагизме философской империи саму Россию.

Это преодоление нижних пределов, этот спуск в лоно земли, сквозь вагинальность хаотической бездны напоминает, как и Россия, о том, без чего невозможна философия, о том, что входит в ее название: об эротике. Философия — это прежде всего любовь к Софии. В эссе «Восстание Эроса» Дугин пишет о любви как высшей форме трансгрессии: она начинается там, и только там, где кончается мир. Жизненный мир своим неостановимым потоком сбивает, толкает, скрывает и убивает эротику. Только когда целостность бытия трансформируется через истребление в Иное, любовь может проявить себя во всем своем ослепляющем до черноты сиянии. Там, где Вселенная завершается, начинается философия.

Философия как форма эротической трансгрессии (или, если воспользоваться джемалевской формулировкой, «экстатической агрессии») находит яркое, сильное выражение в работах Натэллы Сперанской, прежде всего в ее книге «EndKampf» и эссе «Ne varietur». Влияния «Кайвалья-упанишады» и «Бхагавадгиты», Арто и Батая, Шестова и Мамлеева, а также Мигеля Серрано и Нимрода де Розарио трансформируются Сперанской в самобытную теорию/практику, определяемую как Мистериософия.

В центре проблематики Мистериософии находится фигура Nihiladeptus'a, т. е. «Ничто достигшего», осуществившего выход за последний предел бытия. Философия Сперанской — это мистический, точнее, мистериальный нигилизм. «Говорить о Nihiladeptus сложно именно потому, что нет и не может быть слов, способных объяснить “вышедшее за последний предел”; здесь нужен язык метафизической парадоксии». Такой парадоксальный язык, почти пересекающий границу молчания, Сперанская находит в трансгетерологии, сформированной как радикализация гетерологии, или люциферической науки об ином Батая и Кайуа. Метод гетерологии заключался в том, чтобы трактовать, к примеру, математику через этику, энтомологию через метафизику, алхимию через агрохимию, литературу через палеонтологию и т. п. Сперанская же в своей трансгетерологии изучает невозможное через весь спектр возможностей от маловероятного до действительного, а также Ничто через все возможности бытия, от бывшего когда-то до существующего всегда. В отличие от науки Батая такой подход лишен сюрреалистической случайности в выборе герменевтических оснований, но случай никогда и не был спутником невероятного, которое интересует Сперанскую в ее «сакральной науке» прежде всего. Сюрреализм включает реальность на полную громкость, в то время как Мистериософия, отталкиваясь от сюрреалистического метода, напротив, вовсе выключает у реальности звук, а вослед гаснет и изображение.

Продолжая гностическую традицию, Сперанская допускает только одно верное отношение к реальности, созданной Демиургом, — «онтологическую враждебность». Эта враждебность, бытийная неприязнь прежде всего распространяется на человеческий мир с его алчным, вампирическим, паразитическим бессилием, но выходит также на уровень «идеи неприятия мира», Апейрона в его тотальности и бесконечности. Nihiladeptus — тот, кому удается осуществить рывок за последний предел субъективно-объективной реальности, тот, кто уже не выбирает, находясь по ту сторону всяких оппозиций. Но, вырвавшись, он не растворяется в Нирване или Самадхи, но сохраняет свою собственную цельность. Его существование — это абсолютная дистанция от сущего и бытия.

Русский Логос, русская философия, русская дианойя — это восстание против жизненного мира, принимает ли он форму бытия, реальности, космоса, Абсолюта или Бога. Тем, кто в этом бунтарском порыве говорит бытию «Нет», может оказаться Исус Христос, или мистический анархист, или подлинное Я, или подозрительный мыслитель, или пробужденный субъект, или гностик, или влюбленные, или Nihiladeptus, или даже весь мир со всеми животными, растениями и духовными сущностями. Выходом может быть Божественная любовь и преображение, или Бездна и Ночь, или дух, или Иное, или Ничто, а может и не быть никакого выхода. Но сотериологическая миссия русской философии предельно ясна и недостижима, как всякий высший долг: спасти, вырвать из бесконечного потока жизненного мира саму жизнь, тонущую в океанической тюрьме реальности, захлебывающуюся водами солеными, загрязненными химическими, а кое-где и алхимическими отходами. Даже если после этой обреченной, как всякая революция, попытки спасенную жизнь назовут смертью... Но, впрочем, кто назовет?

## 0

Отказ от трансгрессивности: преодоление преодоления.

Мыслить трансгрессивно — значит мыслить всё еще по-дневному о ночи, из полноты рассуждать о пустоте, стоя посреди равнины и даже там, опершись о перила, — о бездне, из всего или просто коечего — о ничто. Это значит — переходить границу с паспортом и прочими документами, удостоверяющими мирскую, слишком человеческую личность, ради совершенного отказа от которой, казалось бы, совершается переход. Как и всякий туризм, такой жест истоком своим имеет романтизм, а финалом — сувениры и оглядку.

Трансгрессия — это всё еще одна из возможностей внутри жизненного мира — пусть самая крайняя, важная и единственно верная, наиболее ценная, но всё же...

Юрий Мамлеев, Гейдар Джемаль, Александр Дугин и Натэлла Сперанская доводят трансгрессивность до абсолютного предела: дальше

преодолевать уже нечего, кроме — самого преодоления... Это подобно отрицанию отрицания, но только последнее является средством продолжать цепь, связывая всё новые и новые звенья, а преодоление трансгрессии — это окончательный разрыв всяких цепей. Неуспокоенность чистой свободы. Чьё-то беспокойное отсутствие в мире.

Сперанская акцентирует внимание на том, что достигший Ничто уже не выбирает. Что это значит? — Помимо прочего то, что для Nihiladeptus не существует уже принципиального для трансгрессивности факта границы, а значит, отмирает, демонтируется, словно строительные леса, сама трансгрессия. Не выбирать — значит не преодолевать. Эхом радикального «Нет» отдается великое «Да».

Философия зародилась в Греции потому, что греки понимали ночь и мыслили из нее: дионисийской, экстатической, в которой менады мчались по холмам и лесам, разрывая всё на своем пути и оставляя за собой след желания и крови, или Гераклитовой, с ее электризующими поток времени вспышками Логоса и искрами огня, стекающими по лицу, словно капли воды после омовения, совершенного тем, кто поздно вернулся домой. Диурнический Сократ прервал ночь, нарушил ее таинство, перебил ее ухающее, стонущее, хохочущее, плачущее и воющее молчание, молчание глухое и подслушивающее, — заглушил его своими репродуктивными диалогами и рассветными криками новорожденных идей. Не потому ли после него, после этого утверждения дня человека пришлось искать с фонарем в руках — конечно же, безуспешно? Человек — ночное существо. Среди кошек, сов, волков, гиен, пауков, богомолов, змей, летучих мышей и крыс, в окутанных мраком аллеях света автомобильных фар легче встретить человека, чем среди людей на полуденной площади.

Ночь не терпит посторонних. Ночью не ждут гостей. Ночью приходят только преступники и любовники. Или же в окно стучится ворон, чтобы прокаркать свое «Никогда».

«Опыт ночи», о котором Дугин говорил в лекции из цикла «Радикальный субъект и его дубль», оказывается абсолютной альтернати-

вой дневному, жужжащему и цветущему опыту, обнаруженному в прагматизме.

Сам по себе прагматизм делает светскую философию практической сакральной наукой, магией. Уильям Джеймс и Алистер Кроули с различными интонациями говорят, в принципе, об одном и том же. Маг, как и приверженец абдукции, любит сувениры чудес. Подобно романтическому туристу, бродившему среди германских руин с «Вертером» в кармане, маг гуляет по заколдованным местам со своим гримуаром, составляя гербарий из летающих среди мошкары фиалок и говорящих на всех европейских языках, а иногда даже диалектах и латыни, вампирических роз. Но в конечном итоге ничто так не расколдовывает мир, как магия. Чары и деятельность обнаруживают полную взаимную несовместимость.

Маг, даже такой, как Кроули, боится стать существом бездны. Иное для него — риск.

Для того, кто полон решимости погрузиться в опыт ночи, кто уже не видит тьму как границу, стать существом бездны — необходимый, как полночь, этап, и риск состоит в том, чтобы проспать его.

Говоря о Евгении Головине в первой части настоящего эссе, я выбрал совершенно неверную, ошибочную точку зрения. Но в опыте ночи исправление ошибок невозможно в принципе.

Головин полностью существовал в опыте ночи, вне жизненного мира. Именно отсюда — и ненужность восстания, и невозможность смерти как границы.

Он не нуждался в трансгрессии, которая была бы для него скорее опытом возвращения, поскольку он не желал быть преподавателем. Как настоящий денди, он не хотел совершать ошибок там, позади, где всё можно легко исправить.

Но вернемся к переходу, о котором Головин в своем нездешнем Там не желал ничего помнить и знать. В опыте преодоления всегда есть весьма неудобное препятствие нормальности, когда, встав на «путь левой руки», всё еще ощущаешь себя метафизическим правшой. Избавиться от этого можно, только вложив свою правую руку в пасть космическому волку Фенриру, как это сделал в свое время

сын Одина. Правда, прежде надо отыскать самого Зверя — возможно, днем придется делать это с фонарем в руке.

Другое, нежели отрицаемое Головиным прекращение существования, — это смерть как невозможное, как вторжение извне, как древнерусская «смэрть». Это «смертельный мир», противоположный «жизненному миру».

И если в жизненном мире жизнь умирает, коричневеет, оказываясь пущенной из живота кровью, включенной в бытийно-экономический оборот вещей, то в смертельном мире смерть беременна и дает рождение, продолжает иную жизнь как бессмертие. Она дает новую жизнь, «детский мир», поскольку только она связана неразрывными узами с любовью.

Мир смерти, включенный в опыт ночи, не знает тождества, поскольку в нем уже нет противоположностей, нет ни начала, ни конца.

Никаких границ.

Абсолютная свобода.

Потому что в опыте ночи ни у кого нет выбора.

**А. В. Кузнецов**

# АЛАМ-АЛЬ-МИТХАЛЬ — МИР ИСЛАМСКОГО ИМАЖИНЭРА

Имажинэр, концепцию которого плодотворно разрабатывали в двадцатом веке такие выдающиеся французские философы и социологи, как Анри Корбен, Гастон Башляр, Жильбер Дюран, можно назвать коллективным бессознательным социума по аналогии с коллективным сознанием, понятием, введенным в научный оборот одним из основоположников социологии Эмилем Дюркгеймом. Под коллективным, или общим, сознанием Дюркгейм подразумевал «совокупность верований и чувств, общих в среднем, членам одного и того же общества, которая и образует определенную систему, имеющую собственную жизнь»[1]. Собственная жизнь указывает здесь на онтологический статус коллективного сознания. Оно имеет особую отдельную реальность, не зависящую от установок сознания и конкретных целеполагающих устремлений каждого отдельного члена социума. Коллективное сознание есть «нечто совсем иное, чем частные сознания, хотя оно осуществляется только в индивидах. Оно — психический тип общества, тип, имеющий свой способ развития, свои свойства, свои условия существования», — уточняет Дюркгейм[2]. Коллективное сознание представляет для общества особую и предпочтительную ценность. Еще большей ценностью является коллективное бессознательное, властно вторгающееся в жизнь людей и корректирующее их поступки и иногда даже историческое развитие целых обществ помимо воли отдельных индивидов. Именно шиитскому имажинэру *умма* (община) мусульман-шиитов обязана не только своим выживанием в неблагоприятные исторические периоды, но и своим последующим триумфом, становлением шиизма в качестве государствен-

---

[1] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Одесса, 1900. С. 63.

[2] Там же.

ной религии в Иране и обретение шиитской общиной статуса одной из государствообразующих в Ираке и в Ливане. Изначально шииты были гонимым и притесняемым меньшинством. Так было в Аббасидском халифате (VIII—X вв.), в государстве турок-сельджуков (XI—XII вв.), где господство принадлежало военной верхушке кочевых племен, в правление язычников-монголов (государство Ильханов, XIII—XIV вв.). Однако благодаря религиозно-духовной мобилизации сознания им удалось в XVI в. занять господствующее положение в иранском обществе. Во многом это связано с концепцией Имамата. В шиитском восприятии Имам — нечто большее, чем обычная историческая фигура, пусть даже имеющая заслуги перед общиной и почитаемая. Шиитская духовность ориентирована вокруг понятия внутреннего Имама, чей путь обозначался исламскими богословами и теологами как единение души с деятельностью Активного Интеллекта (*Акль фа'аль*), отождествляемого со Святым Духом (*рух аль-кудс*). Пространством встречи верующего с мистическим вождем общины — Имамом, является промежуточная реальность, носящая в шиитском богословии название *алам аль-митхаль*.

Наиболее полно шиитская доктрина об *алам аль-митхаль* была отражена в трудах великого мусульманского мистика и богослова Садраддина Ширази (Муллы Садра). Здесь уместно будет сказать несколько слов о личности этого неординарного религиозного деятеля.

Садр ад-дин Мухаммад Кавами Ширази родился в 1571 г. в Ширазе, столице Фарса, одной из южных провинций Ирана. Жизнь этого человека была небогата внешними событиями, а последние тридцать лет он и вовсе провел в уединении, однако его труды повлияли на всё дальнейшее развитие шиитской теологии, его толкования к хадисам Имамов считается в современном Иране классическим, его произведения комментировал и часто ссылался на них покойный аятолла Хомейни. В настоящее время в Иране существует Институт садрианских исследований, занимающийся изучением наследия этого выдающего мусульманского ученого. Главными произведениями Муллы Садра являются: девятитомник «Четыре странствия» (*Аль-асфар аль-арба'а*), «Свидетельства господства» (*аш-Шавахид аль-рубубийа*), «Престольная мудрость» (*аль-Хикма аль-Аршийа*), комментарии к *Кафи фи аль-хадис* Кулайни[1].

---

[1] *Corbin H*. En Islam iranien: aspects spirituals et philosophiques. Vol. 4. P. 121.

В книге «Престольная мудрость» Мулла Садра касается вопроса об онтологическом статусе человеческой души (а значит, и человека вообще, т. к. в мусульманском социуме представить себе человека без души, человека как лишь материальное творение немыслимо). Прежде всего Мулла Садра проводит дихотомию между бытием (*аль-вуджуд*) и чтойностью (*махийа*), другими словами (как высказались бы схоласты средневекового Запада), между existentia и essentia. Чтойность (to ti en einai) Аристотеля является дериватом платоновского эйдоса. Здесь не время и не место рассуждать о том, каким образом платоновский эйдос претворился в аристотелевскую «форму», что, согласно наиболее авторитетному отечественному историку античной философии А. Ф. Лосеву, было обусловлено отличием формально-логической методологии Аристотеля от диалектической методологии Платона и являлось в определенной степени деградацией платоновской концепции эйдоса[1]. Важно вспомнить другое: согласно классическому аристотелизму, долгое время бывшему господствовавшей теорией в среде как западных (христианских), так и восточных (мусульманских) богословов, бытие каждого объекта — одушевленного и неодушевленного, определяется раз и навсегда именно его чтойностью, например, бытие лошади — «лошадностью», а бытие человека — «человечностью»[2]. Совсем других взглядов придерживался Мулла Садра. Согласно его доктрине, бытие как процесс является сущностью любого творения, формальная же его принадлежность — не более чем акцидентальным, второстепенным признаком. По его мнению, существование любого творения определяется знанием Аллаха о нем. «Знание Всевышнего о возможных — не формы, запечатленные в самости Его, как это известно от Учителя философов (Аристотеля) и перипатетиков, и следующих им Абу Насра аль-Фараби и Абу Али Ибн Сины, и других помимо них обоих; и оно не таково, как утверждают о нем стоики, и следующие им Убиенный Шейх (Шихаб ад-дин ас-Сухраварди) и алляма Насир ад-дин ат-Туси, и некоторые из новейших ученых, полагающие, что Его знание о возможных — это сами самости внешних возможных. Это неверно, потому что знание Его вечно (*кадим*), а все возможные — возникаю-

[1] *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1993. С. 54.

[2] Там же. С. 123.

щие (*хавадис*) во времени; и оно не таково, как утверждают о нем мутазилиты, по причине ложности идеи о вещности не-сущих; и не таково, каким его представляют ашариты, считающие, что Его знание вечно и что оно не соприкасается с возможным, кроме момента его возникновения; и неверно мнение, приписываемое Платону, что знание Его — это самостоятельные самости (*завват ка'иматан би анфусиха*) и формы, отделенные от Него и от материй», — пишет шейх[1]. И далее: «Всякое умопостигаемо сущее (*ма'кул аль-вуджуд*) есть также умопостигающее (*акил*) и более того всякая умопостигаемая форма (*сура идракийа*), будь она умопостигаемой или воспринимаемой чувственно (*махсус*) едина в бытии с постигающим ее; и доказательство тому, истекшее от присутствия Бога, заключается в том, что всякой постигаемой форме присуща некоторого рода отстраненность от материи — даже если она и чувственна»[2]. Бытие объекта никогда не бывает самостоятельным. Оно всегда исходит от Аллаха в соответствии с кораническим аятом: «Поистине, Мы живим и умерщвляем, и к Нам — возвращение!» (50.42).

Бытие всякой вещи есть, согласно Мулле Садру, не что иное, как «присутствие» и «появление» (*худур*) ее при ней самой и при Боге (причем второе сильнее и истиннее первого), — то, что у Бога от вещей, истиннее, чем сами эти вещи, поскольку Бог как Абсолютное Бытие есть Делающий вещи вещами, а человеческие души — человеческими душами. Уместно напомнить, что арабское слово *вуджуд* помимо смысла «бытие» обладает и иным, возможно, более точным смыслом — «нахождение» (от *ваджада* — «находить», «отыскивать»). В этом смысле оно близко по значению к словам *хусул* (получение, добывание) и *худур*, ведь нахождение некоей вещи предполагает ее нахождение нами или ее присутствие при нас. Кроме того, «нахождение» подразумевает некий процесс, что несовместимо с косностью отвлеченного предиката бытия (очевидно, и подразумевается мистиками, когда они характеризуют бытие как некий мистический опыт). По мнению Муллы Садра, любая степень бытия, существования есть функция его присутствия — присутствия перед Богом, разумеется. Эта метафизика присутствия далее развертыва-

[1] *Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра)*. Престольная мудрость. М., 2004. С. 33.

[2] Там же.

ется в метафизику свидетельства (*шахадат*). Мы косвенно знакомы со словом *шахадат* по термину *шахид*, который некритическими исследователями и некоторыми масс-медиа интерпретируется только в значении «террорист-смертник». На самом деле слово *шахид* с арабского языка переводится как «свидетель, свидетельствующий». Свидетельствующий об Аллахе, о Боге. Это свидетельствование может происходить как через мученичество, самопожертвование, так и через забвение себя, своей ограниченной индивидуальности настолько, что верующий освобождается (становится отсутствующим) от самого себя, чтобы стать присутствующим только для Бога. Присутствие распространяется только на человеческое существование. Невозможно сказать, например, что вещи (такие как астрономическое небо и планетарная масса Земли) являются присутствующими друг для друга. Присутствовать может только существо, наделенное душой, человек.

Исходя из этого развертывается экзистенциалистская и немного парадоксалистская метафизика Муллы Садра, часто повторяющего изречение другого мусульманского мистика Мухиддина Ибн аль-Араби, заметившего: «Чтойности и не чувствовали запах бытия»[1]. По мнению Садра, чтойности являются идолами, которым мы поклоняемся помимо Бога. Янис Эшотс, комментируя тезисы Муллы Садра, пишет: «Пока мир видится нами как некая совокупность разобщенных сущностей, мы принадлежим к числу многобожников, поклоняющимся ими самими (т. е. человеческим умом) созданным “идолам” чтойностей. Настоящее исповедание единобожия невозможно иначе как в виде исповедания и свидетельствования единства (и первичности) бытия, т. е. как осознание единства всего свидетельствуемого нами (иначе говоря, «единство бытия» — *вахдат аль-вуджуд* — познается как единство свидетельствования — *вахдат аш-шухуд*)»[2].

Метафизика присутствия влечет за собой наиболее интересный и головокружительный мыслительный тезис Муллы Садра — доктрину о транссубстанциальном движении. Если человеку неотъемлемо присуще существование, но не чтойность, то и душа его может претерпевать самые разные метаморфозы, менять свою природу, дви-

[1] *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 176.
[2] *Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра).* Указ. соч. С. 12.

гаться от одного *макама* (стоянки) к другому… Вот как пишет об этом сам богослов: «Весь мир — возникающий во времени, так как всё, что в нем, опережено в бытии временным небытием и непрерывно обновляется, в том смысле, что нет ни одной оности из числа особей, будь она небесной или элементной, простой или составной, субстанцией или акциденцией, небытие которой не опережало бы бытия ее, а бытие ее — небытия ее, временным опережением, и, говоря в целом, всякое тело и все телесное, которое некоторым образом связано в бытии с материей, — непрерывно обновляющееся по своей оности и не упрочено в бытии и в индивидуальности (*шахсийа*).

Доказательство тому мы получили путем размышления о некоторых стихах Его великой Книги (Корана. — *Прим. авт.*) — таких как слово Его: “Нет, они в сомнении о новом творении” (50.14), и слово Его: “Мы никем не предупреждаемся в том, чтобы сменить ваши подобия и воссоздать вас в том, чего вы не знаете” (56.60—61), и слово Его: “И ты видишь горы, которые считаешь неподвижными, но они проходят как проходят облака” (27.90)… И это доказательство взято из утверждения обновления природы (*таби’а*), которая является субстанциальной формой, струящейся в теле (*сарийа фи-ль-джисм*), и она — ближайшая причина (*мабда кариб*) движения и покоя его»[1].

Философские построения Муллы Садра чрезвычайно сложны и метафизичны, однако не стоит думать, что они имеют всего лишь абстрактно-теоретическое значение, что это своеобразная «игра в бисер» отвлеченного ума. В рассуждениях мусульманских теологов и философов вообще крайне редко встречается чисто умозрительная абстракция. Как правило, эти спекуляции (от лат. s*peculum* — «зеркало, отражение») отражают социальную реальность и стремятся привить члену социума (*уммы*) нормативное социальное и политическое поведение. Такое поведение имеет значение прежде всего в оптике предстояния человека перед лицом смерти, ибо, как сказано в Коране: «Жизнь земная есть игра и забава» (6.32). Сам шиитский мыслитель пишет об этом недвусмысленно: «ты, должно быть, ясно увидел, что этот здешний ближний мир (*дунйа*) есть обитель гибели и исчезновения и перемещения, и что загробный мир — обитель покоя, и что эта земная обитель, и то, что в ней “связаны” обителью за-

[1] Там же. С. 40.

гробной (т. е. зависят от нее), и что “небеса будут свернуты” (39.67), и звезды упадут, и движение их остановится. И светы их погаснут»[1]. Человеку открыты два пути — восхождения и нисхождения. Путь восхождения может привести его к ангелическому состоянию — соединению с Активным Интеллектом, или ангелом Гавриилом (Джебраилом). Мулла Садра перечисляет стадии человеческой души, которые он называет стоянками (*макамами*): телесную силу; природную форму; чувствующую душу; душу мыслящую (*муфаккира*) и вспоминающую (*закира*); душу глаголящую (*натика*); теоретический разум от предела потенциального разума (*акль би'ль кувва*) до Активного Интеллекта (*акль фа'аль*)[2]. Твердое следование шариату и тарикату (пути духовного совершенствования) может привести человека к состоянию святости (ангельскому). Путь помраченности и греха приводит человека после смерти к достижению недочеловеческого состояния. Это и есть путь нисхождения. Сам шейх пишет об этом так: «Духовная материя способна либо приблизиться к умственной форме и соединиться с ней и по причине этого соединения перейти из потенции в актуальность, либо подобным же образом соединиться с мысленной сатанинской формой (*сура вахмийа шайтанийа*) или с животной скотской формой (*сура хайванийа бахимийа*) или с формой звериной (*сабийа*) и в этой избранной им форме восстать при воскресении.

И, следовательно, человек в этом мире может быть либо ангелом, либо сатаной, либо хищным зверем; и он становится ангелом, если в нем побеждают знание и благочестие; и неповинующимся сатаной, если в нем побеждают коварство и хитрость, и составное невежество (*джахл мураккаб*) и животным-скотиной, если в нем побеждают воздействия похоти, и хищным зверем, если в нем побеждают воздействия гнева и нападения». Свои тезисы о посмертном восстании (в значении «вставать») душ в том или ином облике Мулла Садра обосновывает следующими кораническими аятами: «Нет животных, ходящих на земле, нет птиц, летающих на крыльях, которые не составляли бы общин, подобных вашим» (Мулла Садра трактует это как: «не были когда-то людьми подобными вам») (6.38) и хадисами

[1] Там же. С. 72.
[2] Там же. С. 45.

Имамов. В частности, он ссылается на слова Имама Джафара ас-Садыка: «Некоторые из людей будут собраны в форме, по сравнению с которой обезьяны и свиньи будут казаться красивыми»[1]. Необходимо отметить, что речь здесь идет не о переселении душ (*танасухх*), теории заведомо еретической с точки зрения мусульманской теологии как суннитской, так и шиитской, а о промежуточном воскрешении в особом мире, который Мулла Садра, а вслед за ним и другие авторитетные шиитские богословы характеризуют как мир души или мир образов (*алам аль-митхаль*). Именно в этом мире будут находиться души вплоть до великого Воскресения, обещанного в Коране. Это Воскресение мы можем смело идентифицировать с христианским Страшным судом, на котором души праведников будут окончательно отделены от душ грешников. Первые получат заслуженное райское блаженство, вторые же, согласно мусульманским воззрениям, обретут адские муки. До той же поры душа человека будет находиться в *алам аль-митхаль*, мире промежуточном между материальным миром, в котором мы ведем телесное, посюстороннее существование (*насут*), и миром ангелов (*малакут*). Этот мир также можно назвать миром воображения, что и позволяет нам говорить о нем как о шиитском имажинэре. Промежуточность этого мира засвидетельствована еще одним его названием — термином *барзах* (перешеек), который Мулла Садра заимствовал из произведений Мухиддина Ибн Араби. *Алам аль-митхаль* является миром воображения, в том смысле, что человек как познающий субъект встречается в нем не с материальными сущностями, но с образами, которые ничуть не менее реальны, чем материальные вещи. Вот как пишет об этом Мулла Садра: «Сила воображения человека — субстанция, отстраненная от этого мира, т. е. мира природных состояний (*аль-акван ат-таби'ийа*) и изменяющихся материй (*аль-маввад аль-мустахила*), и при этом она не отстранена от двух сотворенных миров (*кавнан*), но бытие ее в ином мире, соответствующем этому миру в том, что касается существования в нем небесных сфер, и элементов, и разных видов животных и растений и тому подобного, но с тем отличием, что этих существ в нем во много раз больше, чем в этом мире». Более того, по мнению шейха, душа чувствует и воспринимает образы *алам аль-*

[1] Там же. С. 53.

*митхаль* гораздо более обостренно и реально, чем объекты материального мира. Говоря об этом, он ссылается на слова первого Имама Али, эмира правоверных: «И полнота явленности тех форм, и сила их бытия обнаруживаются после смерти, так что можно даже сказать, что по отношению к формам, которые человек видит после смерти, формы, видимые им в этом мире как будто грезы (*ахлам*). И поэтому сказал эмир правоверных Али — мир ему: "Люди спят. Умерев же, очнутся"»[1].

Мулла Садра пишет о мире воображения как обязательной стоянке (*макам*) душ умерших. Однако доступ в этот мир не заказан и душам живых людей. Более того, можно утверждать, что в шиитском социокультурном пространстве *алам аль-митхаль* является своеобразным информационным полем, приоткрывающим для правоверного шиита доступ к высшей реальности и в частности к воле и мыслям Имамов, давно оставившим физический мир. Мир воображения является для мусульманина-шиита своеобразным духовным хронотопом (пространственно-временным континуумом) не менее реальным, чем хронотоп материальный. Разумеется, вход в данный континуум доступен не для всех, но лишь для тех членов социума, которые далеко продвинулись по пути духовной реализации (в Иране и шиитских регионах Ближнего Востока такие люди являются в основном выходцами из духовенства). Хотя бывают и исключения из этого правила, когда воля Имама передается людям предельно далеким от клерикальной иерархии. О мирах *алам аль-митхаль* и их функции как ретрансляторов человечеству образной информации писал выдающийся суфийский шиитский мыслитель начала XVI в. Шамсуддин Мухаммад Лахиджи в комментарии к книге Махмуда Шабестари «Гульшан-э раз» («Цветник тайн»). Лахиджи упоминает о двух мифических городах — Джабалка и Джабарса (нас не должен удивлять его стиль изложения, если учесть, что данная работа была адресована людям шестнадцатого столетия и непременно должна была оперировать доступными образами, облеченными в мифологическую форму). Джабалка, согласно исламскому философу, расположена в восточной стороне мира (но за пределами пространства материальных объектов). Она является промежуточным миром (*барзах*) между

[1] Там же. С. 48.

видимым и сверхчувственным мирами. Джабалка содержит все воображаемые формы Вселенной — как потенциальные, так и актуальные. Джабарса расположена к западу от нашего мира и является промежуточным пристанищем душ, прекративших земное существование. Там сосуществуют также все формы людских поступков и мыслей, материализовавшиеся результаты всех деяний, благих и нечестивых[1]. Джабалка являет собой мир, предшествующий нашему земному существованию, а Джабарса — последующий. Некоторые более поздние шиитские авторы добавляют к данному списку чудесную страну Хуркалья, тот временно-пространственный континуум, в котором пребывает Сокрытый Имам. Интересно пишет об этой «воображаемой» стране знаменитый мусульманский философ и богослов XII в. Шихабиддин Сухраварди (1155—1191): «Трактаты древних мудрецов учат нас о том, что существует мир со своими измерениями и протяженностью, отличающийся от мира чистых Интеллектов и от мира Душ-правительниц звездных сфер (т. е. от обоих ангельских миров). Мир, в котором находится город, число обитателей которого никто не в силах сосчитать. Не спеши говорить о том, что это обман. Такой мир открывается глазам паломников в духе и там они находят объекты всех своих желаний»[2]. Один из поздних комментаторов Сухраварди Кутбиддин Ширази поясняет его мысль: «Что же касается Джабалки, Джабарсы и Хуркальи, то эти города расположены в мире воображаемых Форм. А их названия известны нам в передаче самого Пророка (мир ему). Всё же необходимо различать: Джабалка и Джабарса состоят из элементов миров воображения, в то время как Хуркалья расположена на небе этого мира»[3]. Именно данный хронотоп является идеальным пространством для встречи верующего с Имамом, для передачи правоверному определенных указаний, предназначенных для *уммы* или толкования определенных современных событий, произошедших уже после физической смерти Имама.

Существование мира образов (*алам аль-митхаль*), промежуточного между ангелическо-эйдетическим и материальным мирами, доступным нам в чувственных ощущениях, является не только

---

[1] *Corbin H.* Corpo spiritual e Terra celesta. De l’Iran mazdeo all’Iran sciita. Milano, 1986. P. 176.

[2] Ibid. P. 96.

[3] Ibid. P. 138.

метафизической концепцией, но и своеобразным руководством к действию. Согласно шиитским теологическим представлениям, оно ориентирует каждого правоверного в направлении духовного полюса, которым является Имам, воспитывает презрение к смерти и вырабатывает духовную связь верующего с мистическими «ведущими» мусульманской общины. Преломление этой связи в коллективном сознании иранских шиитов во многом объясняет успехи как сефевидской реставрации начала XVI века, так и исламской революции 1978—1979 гг. в Иране.

## Библиография

*Дюркгейм Э*. О разделении общественного труда. Одесса, 1900.

*Лосев А. Ф*. Античный космос и современная наука. М., 1993.

*Садр ад-Дин аш-Ширази* (*Мулла Садра*). Престольная мудрость. М., 2004.

*Смирнов А. В*. Великий шейх суфизма. М., 1993.

*Corbin H*. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Vol. 4. Paris, 1974.

*Corbin H*. Corpo spirituale e Terra celesta. De l’Iran mazdeo all’Iran sciita. Milano, 1986.

*Научное издание*

# Традиция

**Выпуск 2**

Материалы семинаров
по проблемам религиоведения и традиционализма

Центр Консервативных Исследований
119992, Россия, Москва, ГСП-2, Ленинские горы, МГУ им. М. В. Ломоносова,
3-й учебный корпус, социологический факультет
Тел./факс: (495) 939 03 73
E-mail: seminar@socio.msu.ru
www.konservatizm.org
Руководитель Центра — профессор Александр Гельевич Дугин
Координатор Центра — Михаил Анатольевич Тюренков

Главный редактор
д. пол. н. А. Г. Дугин

Редактор-составитель
Н. В. Сперанская

Редактор
М. Л. Тимофеева

Корректор
З. А. Полосухина

Художественное оформление
Н. В. Сперанская

Подписано в печать 15.09.2011. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 27,6. Тираж 550 экз.

«Евразийское Движение»
Москва, 2-й Кожуховской проезд, д. 12, стр. 2, офис 5

Отпечатано с готового макета
в ООО «Книга по Требованию»
119285, г. Москва, Мосфильмовская улица, д. 1
Тел.: +7 (495) 639 9195, +7 (495) 221 8980
E-mail: info@letmeprint.ru